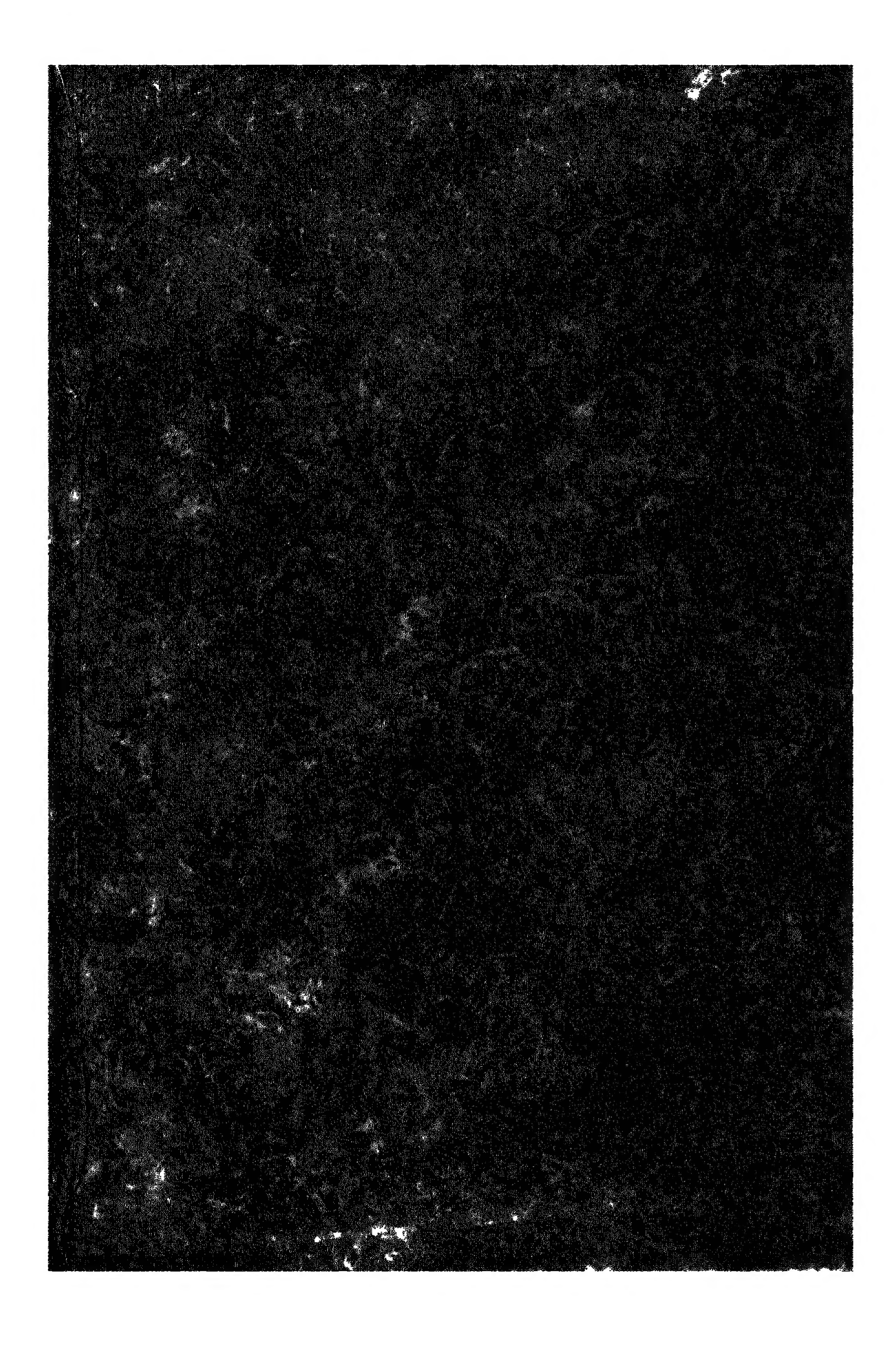

Bibliotheca Alexandrina







لجنة التأليف والترجمة والنشر

المدخل إلى الفلسفة

تأليف

أزفلد كُوليه

(Oswald Külpe)

أستاذ الفلسفة بجامعة فُرتسبورج

نقله إلى العربية وعلق عليه

أبو العلا عفيفي

B. A. Ph. D. (كمبردج)

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب

بجامعة فؤاد الأول

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٤٢



بسم الله الرحمن الرحيم

هو الحق : وبِهُدَاه يهتَدى طالب الحق

كلمـــة المعـــرب

١ — ولد أزڤلد كولپه فى كانداو بمقاطعة كورلاند بألمـانيا سنة ١٨٦٢ . وفى سن مبكرة عيِّن مساعداً فى معهد « ڤنت » لعلم النفس بليبزج وظل فى هذه الوظيفة سبع سنين — أى من سنة ١٨٨٧ إلى سنة ١٨٩٤ . وفى هـذا المعهد العظيم الذى كان له أكبر الأثر فى نشأة علم النفس التجريبى وقيامه على أسس علمية صحيحة ، أُشْرِبَ « كُولپه » حب البحث السيكولوجى العلمى . وفى هذا المعهد تخرج على الأستاذ « ڤنت » فى المنهج والمنزع ، كما تخرج فيه أعلام علم النفس التجريبى من الأمريكيين أمثال « استانلى هول » و « كاتيل » .

وفى سن الثانية والثلاثين — أى فى سنة ١٨٩٤ — عُيِّن « كولپه » أستاذاً فى فرتسبورج Würzburg ، ثم أستاذاً بجامعة بون سنة ١٩٠٩ ، ثم أستاذاً بجامعة ميونخ سنة ١٩١٣ . وتوفى فى ميونخ سنة ١٩١٥ عن ثلاث وخمسين سنة .

وكما أسس تلامذة « ڤنت » الأمريكان معامل علم النفس بجامعتى جون هبكنز وبنسلفانيا بأمريكا على مثال معمل أستاذهم الألمـانى ، كذلك أسس « كولپه » فى ألمـانيا مدرسة فرتسبورج التى كان لها طابع خاص لا يميزها عن

المدارس الأمريكية فحسب ، بل وعن المدارس الألمانية المعاصرة أيضا . فإنه بينما عُنِيَتْ مدرسة « ڤنت » بدراسة سيكولوجيا العقل من حيث هو عقل إنسانى عام ، وبكشف القوانين التى تخضع لها ظواهر الحياة العقلية — عُنِيَتْ المدارس الأمريكية ببحث سيكولوجيا الأفراد وكشف الخصائص والمميزات والمواهب وضروب الشذوذ المختلفة التى تتجلى فى سلوك الفرد من حيث هو فرد . وعُنِيَتْ مدرسة فرتسبورج — تحت إشراف « كولپه » — بالتحليل التجريبى لعمليات النفس الفكرية والإرادية ، متخذة طريقة التأمل الباطنى أساساً لدراستها . وقد أصبحت طريقة التأمل الباطنى — التى لم تتجاوز عند « ڤنت » مجرد وصف للأحداث النفسية بعد تجريبها — فى نظر « كولپه » ومدرسة فرتسبورج ، منهجاً دقيقاً للبحث السيكولوجى يمكّن المتأمل من دراسة عمليات النفس الراقية المعقدة دراسة تحليلية تفصيلية كما لو كان يراها خلال عدسة المِجْهر (الميكروسكوب) . فقد قام رجال هذه المدرسة بعمل التجارب النفسية وتكرارها وتقسيم التجربة الواحدة إلى عناصر ، ثم وصف هذه العناصر كل منها على حدة ، ثم وصف التجربة فى صورتها العامة : وحصلوا بذلك على نتائج لم يسبقهم إليها سابق فى ميدان البحث النفسى . وكان من أشهر رجال مدرسة فرتسبورج « ماربه » (Marbe) الذى خلف أستاذه فى رياسة المدرسة ، و « وات » (Watt) ، و « آخ » (Ach) ، و « مِسّر » (Messer) ، و « بولر » (Bühler) ، وبهذا الأخير انتهى تاريخ المدرسة .

٢ — ولم يكن مجهود « كولپه » قاصراً على ميدان علم النفس الذى ألف فيه[١] ونقد غيره من المؤلفين ، ووجه فيه تلامذته ، بل ساهم بنصيب غير قليل

(١) له كتاب أصول علم النفس (١٨٩٣) "Grundriss der Psychologie" .

فى الحركة الفلسفية التى كانت سائدة فى عصره : فألف فى المشكلة الفلسفية التى شغلت أذهان المفكرين فى ذلك الوقت — وهى مشكلة « الحقيقة الواقعية » كتابه « التحقق » (Die Realisierung) الذى طبع الجزء الأول منه فى حياته ثم طبع بأكمله بعد وفاته . وفى هذا الكتاب يعرض « كولپه » للمشاكل الفلسفية فى أخص نواحيها — ما اتصل منها بمباحث الوجود ، وما اتصل بنظريات المعرفة الإنسانية وبالمنطق . فنراه يحدد معنى « الحقيقة الواقعية » ويبحث بالتفصيل الأسباب التى تدعو إلى القول بالمذهب الواقعى ؛ كما نراه يدرس السبل المختلفة التى يرى أنها توصل إلى القول بوجود الحقائق الواقعية ، ويرد ردًّا قويًّا مفحماً على المخالفين من أصحاب المذاهب الأخرى . أما « نظرية المعرفة » عنده فتنحصر فى البحث فى « الذات » المدرِكة ، و « الموضوع » المدرَك [1] .

٣ — ولكولپه نوع ثالث من المجهود العلمى : وهو مجهود الأستاذ الذى درّس الفلسفة وخَبَرَ تلاميذها وأدرك حاجاتهم وصعوباتهم . أرشدته تجاربه — وهو يقوم بتدريس الفلسفة — إلى ضرورة وضع كتاب شامل يرجع إليه طلاب هذه المادة وينظرون من خلاله إلى ميادينها الفسيحة ، كما يمكن أن يرجع إليه القارئ العام ليقف على أقوال الفلاسفة وأساليب تفكيرهم ، ويدرك معنى الفلسفة والأهداف التى ترمى إليها ، وينظر من خلالها إلى تاريخ التفكير البشرى وتطوره .

وقد توّج « كولپه » الأستاذُ مجهودَه الفلسفى فى هذه الناحية بتأليفه المقدمة

---

(١) ولكولپه فى الفلسفة غير هذا الكتاب كتاب « الفلسفة المعاصرة » الطبعة السابعة سنة ١٩٢٠ .

الفلسفية الرائعة التي ننشرها اليوم ونتقدم بها إلى قراء العربية تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة »[1] .

ناقش « كولپه » في الفصل الأول من « مقدمته » الغايات المختلفة التي توخاها كُتَّاب مقدمات الفلسفة من قبله ، وعَرَض لها بالنقد والتحليل : ثم حدَّد نوع المقدمة الذي يرتضيه والذي يأمل أن تأتي مقدمته محققة لغايته منه . والحق إن هـذه « المقدمة » فريدة في بابها ، تمتاز بميزات لا تجتمع على الإطلاق في مقدمة أخرى من مقدمات الفلسـفة التي أعرفها . ففيها عرْضٌ شامل لتعريفات الفلسـفة وتصنيفات علومها ، وتحليل عميق للتطور التاريخي لكل علم من العلوم الفلسفية العامة والخاصة ، و بسطٌ للمذاهب الفلسفية في كل نوع من أنواعها ، ثم كلمة عامة عن المشكلة الفلسفية والغاية من العلم الفلسفي . وفيها يبدو المؤلف في صورة الأستاذ الثَّبت الواثق بنفسه المسيطر على مادته ، كما يبدو في صورة المفكر المستقل غير المتحيز ، الناقد المعارض لبعض الآراء ، المناصر المدافع عن البعض الآخر . ويخطئ من يعتقد أن مقدمة « كولپه » كتاب أولي بسيط في مبادئ الفلسفة ، أو تعريف عام بالمشكلة الفلسفية وأساليب التفكير الفلسفي . هي مرجع شامل جامع للعلوم الفلسفية العامة والخاصة معالجةً من ناحيتيها التاريخية والمذهبية .

كل هذه صفات أغرتني بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية ، لا سيما وأنني

(١) "Einleitung in die Philosophie" : نشر لأول مرة سنة ١٨٩٥ ثم أكمله أوجست مِسَّر تلميذ المؤلف سنة ١٩٢٨ في الطبعة الحادية عشرة . وقد ترجم إلى الإنجليزية سنة ١٨٩٧ : ترجمه الأستاذان « بلسبري » و « رتشنر » (العالم النفسي الكبير وأحد تلامذة « ڤنت ») ، وأعيد طبعه إحدى عشرة مرة آخرها سنة ١٩٢٧ .

شعرت بالفراغ الواسع الذى يحتمل أن يشغله فى محيطنا الثقافى العام ، وفى محيط طلاب الفلسفة بوجه خاص .

٤ — وإن كتاباً لا تتجاوز صفحاته المائتين والخمسين ، يطمح مؤلفه أن يجعل منه معرضاً عامًّا لجميع فروع الفلسفة ومذاهبها وتاريخها — لمقضىٌّ عليه بالإيجاز والتركيز ، بل وبالغموض أحيانا . وهذه صعوبات لمستها فى الأصل ، وعانيت من أجلها نصباً غير قليل : فحاولت فى كثير من المواطن بسطَ ما أوجزه المؤلف وإيضاحَ ما أبهم ، ووضعت ذلك فى التعليقات التى ذيلت بها صفحات الترجمة . ولو وفَّيت الكتاب حقه من الشرح والتعليق لأربَى على ضِعف حجمه الأصلى . ولهذا لم ألجأ إلى وضع الهوامش إلا عند الضرورة القصوى .

هذا ، وقد التزمت فى نقل الكتاب حرفية الترجمة والمحافظةَ على الأصل بقدر ما تسمح به طبيعة فن الترجمة المضنى ، فظهر لسوء الحظ فى الصورة المنقولة كلُّ ما هو ظاهر وبارز فى الأصل من تركيز وتعقيد وغموض أحيانا ، وبُعْدٍ عن الأساليب البيانية الواضحة . وإننى إذ أتقدم إلى القراء بالمعذرة عن كل هذه العيوب ، أطلب إليهم الوقوف طويلاً عند العبارات المستغلقة وقراءتها المرة بعد المرة حتى تتضح لهم معانيها .

وفى الكتاب نقص ظاهر يبدو لكل من له إلمام بالفلسفة وتاريخها : ولكنه نقص لا يؤاخذ به المؤلف وإن أوخذ به المعرب : ذلك أنه يقف بتاريخ الفلسفة ومذاهبها عند سنة ١٩١٥ ، وهى السنة التى توفى فيها المؤلف ؛ أو سنة ١٩٢٨ ، وهى السنة التى ظهرت فيها الطبعة الحادية عشرة الألمانية بتكملة « مِسّر » . فهو لا يحتوى إلا القليل من فلسفة المعاصرين التى ظهرت خلال العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن ، كما أنه ليس فيه أثر لأحدث التطورات

العلمية العامة التى ظهرت — فى هذه الفترة نفسها — فى علوم النفس والأخلاق والمنطق والاجتماع . ولكن الكتابة فى هذه العلوم على نمط « كولپه » وروح أسلوبه — جديرة بأن يخصص لها مجلد مستقل . لهذا قنعت بإخراج الكتاب على ما هو عليه ، بدلاً من أن أذيله بتكملة لا توفّى موضوعاتها حقها . أما من ناحية « الفلسفة العامة » ومذاهبها ، فربما سدّ بعض هذا النقص فيها كتاب « فلسفة المحدثين والمعاصرين » الذى نشرته بالعربية سنة ١٩٣٦ نقلاً عن أصله الإنجليزى للأستاذ « ا. ولف » . فمن الكتابين معاً تتألف وحدة فلسفية كاملة . وأما النواحى الفلسفية الباقية فلعلنا نوفق إلى الكتابة أو الترجمة فيها فى فرصة أخرى .

وحرصاً على تمام الانتفاع بالكتاب و بغيره من الكتب الفلسفية المشابهة له فى مادته ، ألحقته بثبت مفصل المصطلحات العلمية الواردة فيه : (المصطلحات الإنجليزية التى استعملت فى الترجمة الإنجليزية — لا المصطلحات الألمانية التى استعملها المؤلف) ، ومرادفاتها العربية . وكنت أشد ما أكون رغبة فى الانتفاع بالمصطلحات العربية القديمة كلما وجدت إلى ذلك سبيلا . فإذا تعذر استعمال المصطلح العربى القديم أو لم يوجد — وضعت مصطلحاً جديداً يعبر عن المعنى المراد .

أما المراجع العامة التى ذكرها المؤلف عقب كل فصل من فصول الكتاب فلم أر ضرورة إلى ذكرها فى الترجمة ولذلك أغفلتها ، ولم أذكر من المراجع إلا ما ورد فى صلب الكتاب وكانت له صلة وثيقة بموضوعه .

هذا وإنى أتقدم بخالص الشكر إلى « لجنة التأليف والترجمة والنشر » وعلى رأسها الأستاذ أحمد أمين بك الذى كان له الفضل فى ظهور هذا الكتاب

فى السلسلة الفلسفية التى تعنى اللجنة بنشرها . كما أننى مدين بالشكر أيضاً لحضرات زملائى الذين كان لمناقشتى معهم فى بعض عبارات الكتاب ومصطلحاته فضل فى إيضاحها وتقريرها .

أبو العلا عفيفى

الإسكندرية

١٨ ربيع الأول سنة ١٣٦١
٤ إبريل سنة ١٩٤٢

مقدمة المؤلف

حملنى على تأليف هذا الكتاب ما أحسست به من فراغ أثناء قيامى بمهمة تدريس الفلسفة . ولكننى قصدت فيما قصدت إليه من تأليفه أن أساهم بما فيه من مجهود متواضع فى البناء الفلسفى فى عصرنا الحاضر . وقد حاولت أن أضع بين يدى القارئ « دليلاً » تامًّا فى الفلسفة فى ماضيها وحاضرها : ولكنه مع تمامه دليل أوّلى بسيط خاطبت به المبتدئين . وتحقيقاً لهذه الغاية أدخلت فيه كثيراً من المسائل والمناقشات التى كانت — إلى عهدى — قاصرة على الموسوعات (دوائر المعارف) الفلسفية .

ولكننى من ناحية أخرى حاولت ، تارة بالتحليل النقدى للمشكلات الفلسفية ، وطوراً بالنظر إلى الغاية من الفلسفة ومسائلها نظرة وضعية (Positive) ، أن أنمّى روح البحث العلمى فى الميدان الفلسفى ، أو على الأقل أشجع على بث هذه الروح .

وإننى آمل أن يرى القارئ أننى عالجت المذاهب الفلسفية المختلفة ، والنظريات المتباينة التى قال بها كل فيلسوف قديم أو حديث ، معالجة بعيدة عن روح التحيز : وأننى منحتها جميعها قدراً متساوياً من العناية والدرس ، كما أرجو أن يدرك القارئ الأسباب والأدلة التى بنيت عليها تقديرى لهذه النظريات .

على أننى مقتنع تمام الاقتناع بأن علمى المحدود بالمادة التى أكتب فيها ،

واستحالة تحررى تماماً من كل تأثر شخصى فى تفسيرى لمشاكل الفلسفة ، وفيما وقع عليه اختيارى منها — قد وضعا عقبة كئوداً فى سبيلى ، وحالاً دون تحقيق المثال الأعلى الذى كنت أطمح إلى الوصول إليه عندما بدأت مهمتى .

وقد كان الواجب أن أوجز وأن أختصر : ولكننى وجدت الاستجابة لهذا الواجب مهمة شاقة حقًّا ، على الرغم من أننى ضحيت بالكثير من المادة من أجل المحافظة على هذا المبدإ . وللقارئ — لا لى — أن يحكم على توفيق فى كل حالة حاولت فيها الإبقاء على الأهم وترك ما هو أقل منه أهمية .

ولم يكن اختيار المراجع لتوضيح مسائل كل فصل من فصول الكتاب بالأمر الهين : لذلك اقتصرت على ذكر ما هو أوفق فى نظرى لمشروع الكتاب فى جملته .

هذا ، وإننى أخاطب بهذا الكتاب جمهوراً أوسع من جمهور طلبة الفلسفة : لذلك أتقدم بالشكر سلفاً لكل من يتفضل بإبداء أى ملاحظة أو اقتراح — سواء أكان طالب فلسفة أو قارئاً عامًّا — على أنتفع بهذه الاقتراحات فى إعداد الكتاب لطبعة أخرى .

أزفلد كوليه

فرتسبورج : فى يونيه سنة ١٨٩٥

فهرس الكتاب

صفحة

الباب الثالث

مدارس التفكير الفلسفى

(ا) المذاهب الميتافيزيقية

(ب) مذاهب المعرفة

صفحة

(حـ) المذاهب الأخلاقية

الباب الرابع

تصدير

الفصل الأول

الغاية من وضع مقدمة فى الفلسفة

١ — شعر الناس فى الماضى بالحاجة إلى مقدمة فى الفلسفة ، ودليل ذلك ما نعرفه عن المحاضرات التى نظمت والكتب التى ألفت فى هذا الموضوع ؛ ولا يزال الناس يشعرون بنفس هذه الحاجة اليوم بدليل ما نراه من إعلان أغلب الجامعات عن دروس يلقيها الأساتذة فى مقدمات الفلسفة . ولكن تندر فى الوقت الحاضر ندرة غريبة الكتبُ التى يمكن للطالب الاستفادة منها إلى جانب مايتلقاه من دروس الفلسفة ، سواء فى ذلك الموجز السهل أو المطول العميق . فليس لدينا من الكتب مثلا ما يمكن مقارنته من ناحية قيمته العلمية بكتاب يوهان جورج فالتش ، المسمى بالمدخل إلى الفلسفة (سنة ١٧٢٧) ؛ وهو الكتاب الذى شرح فى ثلاثة أجزاء الفلسفةَ ونظرياتها بوجه عام ، والعلوم الفلسفية الخاصة ، ودقائق هذه العلوم ، كما عالج فى شىء من التفصيل الناحية التاريخية من الفلسفة وعدّد الكثير من مراجعها . ففى هذا الكتاب صورة شاملة مفصلة لا عن حالة التفكير الفلسفى فى أزمنة معينة فحسب ؛ بل عن تاريخ الفلسفة فى جميع أدوارها بالرغم مما وقع لمؤلفه من قضايا تاريخية غريبة وخاطئة أحياناً .

٢ — غير أن مقدمات الفلسفة لم تكتب كلها على هذا النحو ؛ فإننا نجد أن الغاية واحدة ، ولكن لاختلاف الكتاب فى تصورها ، يعالجونها من طريقين مختلفين اختلافاً جوهريا : فطائفة ينزلون بقرائهم إلى ميدان الفلسفة ، فيذكرون لهم مسائلها الأساسية ويشيرون إلى طرق حلها على نحو ما فعل « سوابيدس » Suabediss فى مقدمته التى ألفها سنة ١٨٢٧ حيث صرح بأن المقدمة إلى الفلسفة ينبغى أن ترشد القارئ إلى الطريق التى تمكنه من الوصول بنفسه إلى الفلسفة ، وأن المقدمة ينبغى « ألا تكون فلسفة بحتة — ما بعد الطبيعة — ولا موسوعة للعلوم الفلسفية ، ولا مختصراً لتاريخ الفلسفة ، ولا نقداً لمذاهبها » ، بل يجب أن تفسر لنا ماهية الفلسفة والغاية من التفكير الفلسفى . وينزع هذا المنزع أيضاً سيمون أرهارت S. Erhardt فى مؤلفه النفيس Einlcitung in das Studium der gesammtem philosophie (سنة ١٨٢٤) ، فإن هذا الكتيب الواضح المنظم جدير بأن تكون له مكانة إلى جانب كتاب هربارت الذى هو أعظم منه شهرة (مقدمة هربارت فى الفلسفة الطبعة الرابعة سنة ١٨٣٧) . وهو ينقسم إلى تسعة أقسام ويبحث فى معنى الفلسفة وموضوعها والغاية منها ، ويذكر أقسام الفلسفة ومصادرها ، وما يستعان بهذه المصادر على دراستها ، كما يذكر شروطها النفسية (أعنى المزاج الفلسفى) وصلة الفلسفة بالعلوم التجريبية والوضعية ، والمشاكل التى تعرض الفلسفة لحلها ، ثم تاريخ الفلسفة . أما وجهة نظر الكاتب العامة فهى وجهة نظر شلنج Schelling فى فلسفته الذاتية «Identily philosophy»

٣ — ومن هذا النوع من المقدمات أيضاً كتاب هربارت الذى أسلفنا ذكره ، فإن مؤلفه يسلك فيه من أوله إلى آخره مسلك تقرير المسائل وتمهيد

القواعد ، وغايته الوصول بالقارئ إلى فهم فلسفته والتسليم بها ، تلك الفلسفة التى يشرح فيها — فى ضوء نظريته الخاصة — المسائل الأساسية فى المنطق و « ما بعد الطبيعة » وما يسميه الفلسفة العملية (أو علم الجمال) . فلا يعلم القارئ لهذا الكتاب شيئاً عن الآراء الفلسفية الأخرى إلا بطريق العرَض عند ما يتصدى المؤلف لنقد مذهب يتنافى مع مذهبه الخاص ، ولا يدرك شيئاً من التطور الحقيقى للأفكار والمعتقدات الفلسفية .

وعلى هذا فللكتاب قيمة من حيث هو مصدر يستمد منه العلم بفلسفة هربارت الخاصة ، ولكنه لا يعتبر بأى معنى من المعانى مقدمة للفلسفة من حيث هى علم له وجود قائم بالفعل . وقد ظهر أخيراً فى هذا الموضوع كتاب لبولصن F. Paulsen (الطبعة الثالثة سنة ١٨٩٥) نستطيع أن نعتبره فى جملته من هذه الطائفة من المقدمات . نعم إن « بولصن » قد عنى أكثر من هربارت بتاريخ الفلسفة ، ولكنه يختلف عنه كثيراً فى أنه أقل منه ذكراً لنظرياته الفلسفية الخاصة أو الدفاع عنها . غير أن قصره همه على مسائل « ما بعد الطبيعة » والمعرفة والأخلاق — وحتى هذه الأخيرة لا ينزلها إلا منزلة ثانوية — يدل على أنه لم يقصد إلى بحث عام فى الفلسفة كما هى معروفة ، و إن كان يستخدم كل ما لديه من الأساليب البليغة الجذابة فى الدفاع عن نظرية جديدة فى طبيعة العالم تكون خالية من التناقض .

٤ — وأما النوع الثانى من المقدمات الفلسفية فتمتاز بأن مؤلفيها يرغبون فى أن يتخطوا الحدود الضيقة للآراء الشخصية و يضعون أمام القارئ صورة مجملة سريعة للفلسفة برمتها ، ماضيها وحاضرها . وهذه غاية لا تتحقق إلا بذكر نصوص تاريخية عديدة ومراجع غزيرة مستوفاة . ومن هذا القبيل كتاب برَيجْلِب Briegleb (١٧٨٩) و إن لم يصب من التوفيق مثل ما أصاب كتاب فلتش ؛

فإن تعليقات « بريجاب » التاريخية خطأ فى أغلبها ، وفى أحسن حالاتها سطحية ، فى حين أن ثبت المراجع الذى وضعه المؤلف فى آخر الكتاب بالإضافة إلى أنه أوسع مما يتناوله صلب الكتاب — ليس أكثر من طائفة من العناوين لا يتبين فيها غرض ولا نظام . وأقرب منه إلى تصور مقدمة فى الفلسفة تصوراً معقولا هايدنريخ Heydenreich فى كتابه « مدخل عام إلى دراسة الفلسفة » (١٧٩٣) . وقد كان هذا الكاتب من أتباع « كنت » ، يقتبس كثيراً من مؤلفات أستاذه كما يقتبس من كتاب مبادئ الفلسفة لبينهولد Beinhold . يبتدئ هايدنريخ كتابه بتعريف الفلسفة ثم يفرع عنه مذهباً فلسفيا مفصلا ، ثم يصف الغاية القصوى من الفلسفة فى جملتها ويختتم الكتاب بذكر بعض القواعد النافعة فى دراسة هذه المادة . وفى الكتاب إشارات قيمة إلى مراجع فى الفلسفة الحديثة يذكرها المؤلف حسبما يقتضيه المقام ، ولكنه يكاد يخلو تماما من كل اتجاه تاريخى . وعلى العكس منه مقدمة ريخلن ملدج Reichlin-Meldegg (١٨٧٠) فإن فيها تحليلا نقديا لتاريخ الفلسفة ولكنها لا تتعرض للنظر فى مجال البحث الفلسفى ولا حال الفلسفة فى عصر المؤلف .

وإذا ما وصلنا إلى السنوات الأخيرة وجدنا كتابا واحداً من هذا النوع الثانى : أعنى المقدمات الفلسفية التاريخية : وهو كتاب اشترنبل Strümpell (سنة ١٨٨٦) . هذا المؤلف على الرغم من أنه من أتباع هربارت يناقش فى كتابه بروح بعيدة عن التحيز — تعريف الفلسفة ومسائلها وأقسامها واتجاهاتها : ويعالج المذاهب الفلسفية على نهج تاريخى دقيق . أما نقده فمعتدل دائما . ولكن يخلو الكتاب — لسوء الحظ — خلوا تاما ، من ذكر المراجع الحديثة ، ويقصّر فيما يذكره عن العلوم الفلسفية المختلفة التى لم يعرضها المؤلف عرضاً شافياً كما كان ينبغى .

٥ — ونحن لا نتردد فى أى هاتين الطريقتين أفضل — فى رأينا — فى تأليف مقدمة فى الفلسفة : أما الطريقة الأولى فقد تستحث بعض طلاب الفلسفة إلى التفكير ، و بذلك تمهد لهم الطريق إلى دراسة الفلسفة دراسة عميقة . وأما إذا كان همّ القارئ أن يمهّد له تمهيداً حقيقيا إلى دراسة الفلسفة بأن يعلم ما قال به الفلاسفة فى الماضى ويلم بالمصطلحات الفلسفية ويدرك أسباب اختلاف المذاهب وأهمية الجهود العظيمة التى تبذل فى الوقت الحاضر فى سبيل تقدم الفلسفة ، فلا غنى له عن قراءة مؤلف من النوع الثانى . نعم قد يقنع مدرس الفلسفة بأن يقود الناس إلى التفلسف فى زمن يقيم فيه جمهور المتعلمين للفلسفة وزناً ، كما كان الحال فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر ، أو فى روما فى أواخر أيام الجمهورية ، حيث لم يكن الباعث الأساسى على دراسة الفلسفة مجرد الرغبة فى المعرفة ، بل الطمع فى الحصول على لذة شخصية وحظ ذاتى خاص . أما اليوم فكثيراً ما نسمع الصوت الذى يعلن قرب انتهاء الفلسفة ، أو يحكم عليها بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها . ومثل هذه الأحكام ليس إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها ، ولا يمكن إصلاحها إلا بشرح دقيق واف للرسالة الهامة التى اضطلعت بها الفلسفة فى جميع عصورها . على أنه يصعب علينا — بقطع النظر عن كل ما تقدم — أن نتصور أن الطالب الذى يدرس الفلسفة دراسة منظمة فى وقتنا الحاضر يستطيع أن يسلك إلى الفلسفة طريقاً أقصر من أن يقرأها فى مقدمة جامعة تعنَى بمذاهب الفلسفة المعروفة و بنشأتها التاريخية على السواء .

٦ — لكن الميزات العظيمة التى تمتاز بها مقدمات الفلسفة من النوع الأول : أعنى تحديد المسائل الفلسفية الأساسية ، وعرضها مسألة مسألة و إبراز الآراء الشخصية فيها ، ليست منعدمة تماماً فى النوع الثانى فإن النظر فى الأقوال المتضاربة

والتعريفات المتباينة يدفع لا محالة بأى باحث قادر على التفكير الحر المستقل إلى اختيار الحلول التى تبدو فى نظره ممكنة للمسائل التى ينظر فيها. على أن الكاتب إذا تجاوز حد سرد الأقوال ينبغى ألا يغيب عنه غرضه الأصلى فيحكّم رأيه الخاص ويملى به إملاء.

ويعوز كتبَ النوع الأول عادة صفات هى فى نظرنا من المزايا التى لها قيمتها فى النوع الثانى: ولذلك سنتخذ هذا النوع (الأخير) مثالا لنا (فى كتابنا هذا) نحتذيه فى طريقته العامة، محتفظين فى الوقت نفسه ببعض صفات النوع الأول بقدر الإمكان. سنحاول أن نضع أمام القارئ — غير المتخصص فى الفلسفة — صورة إجمالية لتطورها والحالة التى هى عليها فى الوقت الحاضر: فندرس فى الباب الأول تعريف الفلسفة وتصنيف علومها، ونلقى فى الباب الثانى نظرة عامة على العلوم التى تعتبر اليوم داخلة فى الفلسفة، ونشرح فى الباب الثالث أهم المذاهب الفلسفية. وستكون غايتنا فى كل ما نكتب إعانة الطالب على فهم ما يتلقاه من الدروس وما يقرؤه من كتب الفلسفة فى الموضوعات الخاصة. وأملنا أيضاً أن يكون ما ذكرناه من المراجع الهامة عن الموضوعات التى عالجناها حافزاً لهم المبتدئين على مطالعة الكتب التى تمكنهم من دراسة الفلسفة دراسة عميقة. وسنختتم الكتاب بباب رابع ندرس فيه مشكلة الفلسفة، والفلسفة من حيث هى نظام علمى، ونلقى نظرة عامة على البحوث الفلسفية فى جملتها، آخذين فى ذلك بوجهة نظر جديدة وصلنا إليها عن طريق البحث التحليلى النقدى للفلسفة ومعناها.

الباب الاول

تعريف الفلسفة وتصنيفها

الفصل الثانى

تعريف الفلسفة

١ — تعريف أى شىء معناه تحديد العلاقة بين بعض الرموز (وهى عادة ألفاظ مكتوبة أو متلفظ بها)، والشىء الذى تدل عليه هذه الرموز. أو بعبارة أخرى هو شرح معنى لفظ من الألفاظ. ولذلك كان من الواجب أن يبدأ البحث فى تعريف الفلسفة بالإجابة عن السؤال الآتى وهو: «ما معنى كلمة فلسفة؟».

وقد تشعبت الآراء واختلفت فى معنى هذه الكلمة، ولذا كان أول واجب علينا أن نجمع التعريفات الهامة لها (قارن الفصل الأول الفقرتين ٥ و ٦) ونضعها موضع البحث: أعنى التعريفات التى سلم بصحتها الجمهور الأعظم من العلماء. ولن نستطيع أن نقرر هنا إلى أى مدى يمكن أن نؤلف من صيغ التعريفات المختلفة صيغة واحدة تصدق على الماضى والحاضر على السواء — ولنا عود إلى هذه النقطة مرة أخرى فى الباب الرابع — أما الآن فسنقتصر على ذكر التعريفات التى قال بها الفلاسفة بالفعل تاركين الكلام فيما ينبغى أن يكون عليه التعريف الكامل الذى يمكن أن نصل إليه فى نهاية الأمر.

٢ — أصبحنا لا نثق اليوم إلا قليلا فى قول «هرقليدس بنتقوس» أن

فيثاغورس كان أول من استعمل كلمة « الفلسفة » بمعنى علم من العلوم ؛ بل الذى يغلب على الظن هو أن هيرودوت كان أول من استعمل كلمة «يتفلسف» بمعنى اصطلاحى ، فإنه يحدثنا أن كريزوس قال لصولون إنه سمع أنه (أى صولون) قد جاب كثيراً من الأقطار «يتفلسف» وأن الذى دفعه إلى ذلك رغبته فى المعرفة. فالعبارة «رغبته فى المعرفة» تبدو كأنها تعبير عن كلمة « يتفلسف » أو مرادف لها. وكذلك يروى ثيوكيديديس مشيراً إلى هذا المعنى فى رثاء بركليس البديع الذى رثى به الأثينيين وقال فيه «نحن محبو الحكمة (نحن نتفلسف) من غير أن تكون فينا أنوثة »[1] . ويقول شيشرون « ان الفلسفة هى العلم بأفضل الأشياء والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة » .

تشير هذه الاستعمالات لكلمة فلسفة إلى وجود نوع من المعرفة يدفعنا إلى كشفه وتحصيله عامل آخر غير الحاجة العملية ، وذلك العامل هو الرغبة الطبيعية فى المعرفة ذاتها . فلا شك أن غريزة المحافظة على الحياة أو دافعاً عملياً آخر من هذا القبيل ، هو الذى دفعنا إلى تحصيل المعرفة فى أدوارها الأولى . ولكن الغريب حقا هو أن يوجد نوع من المعرفة يختلف عن النوع السابق و يعنى الإنسان به بدافع الرغبة البحتة فى المعرفة ذاتها من غير أن يفيد هو أو الجماعة التى يعيش فيها فائدة مباشرة من نتائجه . وهذا النوع هو الذى نطلق اليوم على جميع فروعه اسما واحداً هو « العلم » . فالعلم والفلسفة إذن يتفرعان عن أصل واحد و ينبعان من مصدر واحد .

٣ — ولكن الفلسفة كان لها معنى أوسع من ذلك حتى عند القدماء ، فإن التفلسف (أو التفكير الفلسفى) كان فى أول أمره — أى قبل أن يكون

---

(١) يشير إلى أنهم أرباب عقول كما أنهم أرباب شجاعة .

للفلسفة نتائج عملية — مقصوداً لذاته . ولما اتسعت دائرة المعرفة وأصبحت أفكار الأجيال السابقة موضوع نظر التاريخ ، دخل تحت اسم الفلسفة تدريجا طائفة خاصة من المعلومات التي حصلها الإنسان : أعني بذلك نتائج ذلك التفكير الفلسفي . فسقراط عند ما سمى نفسه فيلسوفا أي محبا للحكمة (مشيرا بذلك إلى المعنى الحرفي لكلمة فلسفة) تمييزا لنفسه عن طائفة السوفسطائيين (أي معلمي الحكمة أو الحكماء بالفعل) ، لم يكن غرضه الحقيقي الإعلاء من شأن طلب المعرفة لذات المعرفة ، بل كان في الحقيقة يبدي ارتيابه في إمكان الوصول إلى معرفة يقينية أو إمكان الوصول إلى معرفة على الإطلاق .

أما تلميذه أفلاطون فينظر إلى الفلسفة من ناحية موضوعها : أي أنه ينظر في العناصر التي تتألف منها الفلسفة ، فهو يتكلم في طاطيطوس Theaetetus مثلا «عن الهندسة أو أي فلسفة أخرى» ؛ ويعرّف الفلسفة في أوتيديموس Euthydemus تعريفا عاما بأنها كسب أو تحصيل المعرفة . زد على هذا أن لأفلاطون عبارات يرد فيها تعريف الفيلسوف بأنه الشخص الذي غايته الوصول إلى معرفة الأمور الأزلية ، أو معرفة حقائق الأشياء ، وهذا تعريف دقيق للفلسفة من ناحية موضوعها . بل إننا لنجد تعريفا للفلسفة أدق عند أرسطو فيما يسميه « الفلسفة الأولى » و « الفلسفة الثانية » أو العلم الطبيعي . والفلسفة الأولى عنده هي الفلسفة الحقيقية ، أو الفلسفة العالية أو العامة التي أطلق عليها فيما بعد اسم الميتافيزيقا أو « ما بعد الطبيعة » . ولكنه يستعمل الكلمة استعمالا عاما دقيقا حيث يجعلها مرادفة للعلم الذي يقابله بالفن — أو بالقدرة على تطبيق العلم[1] .

٤ — تغير مفهوم الفلسفة بعد ذلك على أيدي الرواقيين والأبيقوريين ،

---

(١) قارن Bonitz, Index Aristotelicus سنة ١٨٧٠

فإنهم راعوا قيمة الناحية العملية لنتائج التفكير الفلسفى ، وقيمة النظريات العامة التى تشرح الغاية من حياة الإنسان والأفعال الإنسانية ، إلى جانب المعنى العلمى الدقيق للفلسفة ، أو بالأحرى ، عوضا عن ذلك المعنى . فهاهو شيشرون يخاطب الفلسفة بقوله : « أيتها الفلسفة ! أنت المدبرة لحياتنا : أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة ، ماذا نكون وماذا تكون حياة الإنسان لولاك ؟» . هكذا حولت النزعة الفردية فى تفكير هاتين المدرستين مجرى الفلسفة فجعلتا الغاية منها طلب أمر عملى هو السعادة ، فى حين أن بعض الدراسات الخاصة مثل الرياضة والفلك ابتدأت تتخذ لنفسها صبغة العلوم المستقلة (و بذلك تنفصل عن الفلسفة) .

وقد يكون من الصعب جدا أن نستخلص من كل التعريفات التى أسلفنا ذكرها للفلسفة تعريفا عاما يمكن صدقه عليها جميعها على السواء ، ولكنا من غير أن نلتجئ إلى مثل هذا العمل يجدر بنا أن نذكر القارئ بأن هذه التعريفات كلها تتفق فى أمر واحد : وهو أن من أهم مميزات الفلسفة الرغبة الطبيعية فى طلب المعرفة لذاتها . وهذه فكرة قد ظهرت فى القرون الوسطى أيضاً ، حيث أطلق اسم الفلسفة على كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكرى فى مقابلة العلم الإلهى الذى يصل إليه الإنسان بطريق الوحى . وهكذا صار معنى الفلسفة العلم العقلى المنظم .

٥ — تظهر هذه التفرقة كذلك فى تعريف الفلسفة بأنها العلم الدنيوى (Scienta Saecularis) أو العلم بالأمور الحادثة ، فإنه كان من الطبيعى على الذين آمنوا بالفلسفة ألا يسلموا بغير مسائل العالم موضوعا ينفذ إليه العقل البشرى بنور فكره . بل إن النهضة الحديثة فى الفلسفة لم تغير من هذه الفكرة تغييراً ظاهراً . وكل ما هنالك من فرق هو أن العلوم المتصلة بالكون (أو العالم الطبيعى) قد

زادت قيمتها فى العصر الحديث زيادة مطردة ، وأن العلماء أصبحوا أميل إلى اعتبار العقل وحده الأداة التى يكتسب بها العلم الحقيقى .

وإنك لتجد هذه النزعة واضحة فى كتابات «ديكارت» الملقب بأبى الفلسفة الحديثة (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ؛ فإنه يرى أن بعض أنواع العلم لا يمكن معرفته إلا عن طريق الفلسفة ، ولا يقوم إلا على أساس فلسفى . وهنا تُفْهَم الفلسفة مرة أخرى — كما فهمت فى العصر القديم : على أن المراد بها العلم .

أما فى إنجلترا فقد ظلت التفرقة بين الحكمة الدنيوية وعلم اللاهوت زمناً أطول ، يشهد بذلك تصنيف فرانسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) للعلوم على أساس القوى العقلية ، واعتباره الفلسفة علماً وليد العقل ، أو القوة العاقلة فى الإنسان ، كما يشهد به تعريف توماس هبز (١٥٨٨—١٦٧٩) للفلسفة بأنها العلم بالروابط العِلِّية بين الأشياء . فالفكرة الغالبة فى هذين التعريفين هى فكرة القرون الوسطى . ومما يؤيد هذه الدعوى أيضاً أن الجامعات الإنجليزية قد حافظت أكثر من غيرها على نظم العصر المدرسى ، وأن كلمة فلسفى «Philosophic» الإنجليزية لا تزال إلى اليوم تذكرنا بالمعنى القديم الواسع الذى كان لها .

وإننا نلاحظ فى هذا المقام أمرين هما من خصائص الفلسفة الإنجليزية .

الأول : التمييز الدقيق الغريب بين العلم والعقيدة .

الثانى : خلو الفلسفة الإنجليزية من نظريات ميتافيزيقية بحتة بالمعنى الدقيق لكلمة « ميتافيزيقا » .

فالفلسفة عند الإنجليز منظور إليها من حيث هى أداة ينتفع بها فى البحث فى العلوم الجزئية : أى أنها علمية صرفة ، لأنهم وضعوها على أساس متين من التجربة ، وجعلوا مهمتها النظر فى المبادئ الكلية العامة .

٦ — أما الغاية الأساسية من الفلسفة عند أهل القارة الأوروبية ، فهى الوصول إلى توحيد معقول بين العلم والعقيدة عن طريق ميتافيزيقا قائمة على منهج علمى وأسس علمية . فديكارت مثلا يرى أن الغرض الأول من الفلسفة تحصيل العلم التام بكل مايمكن العلم به ؛ وأن هذا يقتضى الكشف عن مبدإ أول أعلى يمكن أن يستنتج منه — بطريقة قياسية — كل حقيقة من حقائق العلم . ويعرف كرستيان وولف (١٦٧٩ — ١٧٥٤) الفلسفة بأنها العلم بالممكن[1] من حيث مايمكن تحققه بالفعل . وهو يرى كذلك أن مهمة الفلسفة هى الوصول إلى أعم المبادئ التى يمكن استنتاج حقائق العلم منها . ولا يختلف « كنت » (١٧٢٤ — ١٨٠٤) عن ذلك كثيراً فى تعريفه الفلسفة بأنها « المعرفة النظرية المستمدة من المعانى الذهنية concepts ؛ ولا « فخته » (١٧٦٢ — ١٨١٤) الذى يقول إن الفلسفة هى علم المعرفة ؛ ولا « هيجل » (١٧٧٠ — ١٨٣١) الذى يعرف الفلسفة بأنها البحث « فى المطلق » .

بهذا التدرج السهل نصل إلى التعريف الشائع اليوم للفلسفة وهو أنها « العلم بالمبادئ » وهو تعريف أوبرفح (١٨٧١ +) الذى يتفق معه كثير من فلاسفة العصر الحديث ، إذ يميلون إلى قصر الفلسفة على مبحثى المعرفة والمنطق ، أو على الأقل اعتبارها المحور الذى تدور حوله الفلسفة بمعناها العلمى .

٧ — ولتتمة هـذا الملخص يجب أن نذكر أنواعا أخرى من التعريفات حاول فيها أصحابها أن ينظروا إلى الفلسفة من ناحية صلتها بالعلوم . فإن نمو الحركة العلمية فى العلوم الجزئية قد حمل بعض الفلاسفة فى العصر الحديث على

---

(١) يعنى بالإمكان الخلو من التناقض ؛ فالممكن إذن هو ما كان فى الإمكان تعقله خالياً من التناقض .

وضع الفلسفة فى عداد هذه العلوم أو اعتبارها جزءا متمما لها . وبذلك انعكست الصلة القديمة التى كانت تربط العلوم بالفلسفة ، فلم تعد الفلسفة الأساس الضرورى الذى تبنى عليه العلوم الجزئية نتائجها ، بل أصبحت العلوم نفسها الأساسَ الذى تبنى عليه الفلسفة نتائجها . ويقرب هربارت (١٧٧٦ — ١٨٤١) ، من هذه الفكرة عند ما يعرّف الفلسفة بأنها تحليل المعانى العقلية ، ومعنى تحليلها هنا تصنيفها وضبط مفهوماتها بنسبة بعضها إلى بعض . فالفلسفة فى نظره ثلاثة أقسام : المنطق وما بعد الطبيعة والفلسفة العملية أو علم الجمال (قارن الفصل الأول الفقرة ٣) . ولكننا نجد — حتى على هذا الرأى — أن بعض المعانى معترف بأنه راجع فى أصله إلى التجربة . ونجد هذه الفكرة نفسها — ولكن بصورة أوضح وأدق — فى كلام « فنت » الذى يقول إن مهمة الفلسفة هى التوحيد بين جميع المعارف التى نكتسبها فى العلوم الجزئية ، ووضعها فى نظام واحد مترابط ، وكذلك فى كلام « بولصن » الذى يعرف الفلسفة بأنها مجموع المعارف المنظمة تنظيما علميا .

غير أنه من الواضح أن نظرة كهذه تجعل الفلسفة ذيلا أو تابعا للعلوم الجزئية ، أو شيئا يمكن أن تستغنى العلوم الجزئية عنه . ولا شك أن هذه هى الفكرة السائدة اليوم عن الفلسفة ومهمتها . وأقل من ذلك أثرا وجهة نظر كل من بنكْ Benecke (١٧٩٨—١٨٥٤) ، و « لبْس» اللذين يقولان إن الفلسفة هى علم النفس أو العلم الذى يبحث فى الحياة الباطنية ، وبذلك يضعان الفلسفة فى مستوى واحد مع العلوم الطبيعية .

٨ — ومما تقدم يتبين أن لا واحد من التعريفات الحديثة يضع قيمة للفلسفة أو يفسرها من حيث هى ثمرة لتطور تاريخى ، وإنما هذه التعريفات عبارات تشرح

لنا الآراء الشخصية لبعض المفكرين المستقلين فيما يجب أن تكون عليه الطريقة المثلى لدراسة الفلسفة فى زمن من الأزمان . فإذا كان لها قيمة فى نظرنا فمن حيث هى برامج لمذاهب فلسفية خاصة ، أو ملخصات دقيقة لنظريات بعض أفراد الفلاسفة . ولا يمكن بحال أن تعتبر ملخصات للصفات الأساسية الدائمة للفلسفة فى ذاتها ، ولا أن يسلم بها من هذه الناحية تسليما مطلقا . ولما كان يستوى فى نظرنا — من حيث غرضنا المباشر — أن نأخذ بأى تعريف من التعريفات العامة التى وضعت للفلسفة ، رأينا أن نأخذ بتعريف « أو برفج » (راجع الفصل الثانى فقرة ٦) ، وسنحاول بوساطته شرح الصلة بين الفلسفة والدراسات العقلية الأخرى التى ترتبط بها ؛ فإن الفلسفة من حيث هى البحث فى « المبادئ » (العامة) تختلف عن العلوم الجزئية فى أنها قاصرة على دراسة أعم الأفكار التى تستخدمها العلوم الجزئية ولا تحاول شرحها . فكل علم من هذه العلوم يتكلم عن الشروط أو الظروف ، وعن القوانين والقوى والاحتمالات والحقائق وما إلى ذلك ، ولكن علما واحدا منها لا يتعرض لشرح معانى هذه المصطلحات وأمثالها شرحا وافيا شافيا ، بالرغم من أنها تستخدم فى جميع الدراسات على اختلاف أنواعها ، ولا تتحد معانيها دائما فى هذه الدراسات .

ومن حيث إن الفلسفة علم من العلوم ، صح أن ندخلها تحت ذلك العنوان العام ، أعنى «ثمرات النشاط العقلى الإنسانى» . ولكن يجب أن نميزها عن غيرها من أنواع ذلك النشاط التى تتحد معها فى الجنس مثل الفن والدين ، بأنها تطالب العقل الإنسانى بالتصديق بها تصديقا مطلقا .

٩ — وهنالك اعتراضات على تعريف الفلسفة السابق وهى :

(ا) أن الفلسفة لما كان لها دائما صبغة فردية : أى لما كانت دائما

ثمرة لجهود أفراد من الفلاسفة ، حقّ لنا أن نتردد فى وصف أى فلسفة من الفلسفات بأنها علم من العلوم . نحن لا نتكلم عن « علم طبيعة » هلمهولتز أو ماكسويل ، ولا عن « كيمياء » برزيليوس أوليبيج ، ولا عن «تاريخ» رانك أو تين ، ولا عن « علم قانون » سافنى أو فاختر . ولو ورد اسم عالم من العلماء فى واحد من هذه العلوم ، لما كان ذلك إلا لاتصاله بكشف علمى خاص أو نظرية علمية لم يسلم بها جمهور العلماء بعد ولا تزال تقترن باسمه ، وإليه وحده يرجع الأمر فيها . أما الفلسفة فهى إلى حد كبير جدا من عمل الأفراد ، (نقول فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس وفلسفة كنت أو هيجل أو اسبنوزا وهكذا) ، وإن كنا نجد فى بعض العلوم الفلسفية آراء شخصية تتجمع حول مبدإ من المبادئ العامة المسلم بها عند جميع الفلاسفة .

(ب) إن الفلسفة لا تبحث فى « المبادئ » فى كل علم من العلوم الداخلة تحتها : فالأخلاق مثلا مهمتها البحث العلمى فى الحياة الخلقية وقوانينها ، وتحديد الشروط الواجب توافرها فى كل عمل يصلح أن يكون موضوعا للحكم الخلقى . وكذلك علم الجمال يبحث فى اللذة الوجدانية وقوانينها . ولا يجحد إلا مكابرأن هذين العلمين المجمع على عدهما من العلوم الجزئية أيضا (قارن الفصلين ٩ ، ١٠) ، اللهم إلا إذا أخذ بوجهة نظر قديمة غريبة فى تعريف الفلسفة كوجهة نظر «لطزه» الذى يعرفها بأنها النظر فى الفكر الذى تصدر عنه أحكامنا فى حياتنا المادية وحياتنا العلمية الدقيقة . على أنه ليس من العسير أن نبين أن هذا التعريف على الرغم من سعته ، لا يشمل جزءا كبيرا من دائرة البحث الفلسفى .

ينتهى بنا البحث إذن إلى النتيجة الآتية وهى أن تعريفا للفلسفة مثل تعريف « أوبرفج » الذى يعتبر من أكثر تعريفاتها ذيوعا وانتشارا فى العصر الحديث ،

ناقص فى جنسه القريب وفى فصله . وهذه النتيجة تبرر ما اعتزمنا فعله فى موضع آخر من هذا الكتاب ، وهو البحث عن تعريف للفلسفة يشرح الغرض الأساسى منها .

ملاحظة : نقرأ أحيانا كلاما عن « مصدر التفكير الفلسفى » حيث ينظر المتكلم إلى الفلسفة باعتبارها حركة وليدة لعامل خاص أو عاطفة معينة . فأفلاطون يعتبر التعجّب ، وهربارت الشكّ أصلا للتفلسف . ولكن الرغبة فى استطلاع وجود أى شىء أو معرفة حقيقته (وهى التى أشار إليها أفلاطون باسم العجب) ، والشك فى صحة بعض القضايا ، إنما هما وجدانان يحفزان على متابعة البحث فى جميع فروع العلم على السواء . أما نسبتهما إلى الفلسفة بوجه خاص فيشعر بوجود شىء فى موضوع الفلسفة ، من شأنه أن يحرك فى نفس الفيلسوف هذين الوجدانين (مع أن الأمر ليس كذلك) . على أن هذا لا يقتضى أننا ننكر أن التوفيق فى معالجة المشاكل الفلسفية يتطلب مقدرة خاصة أو موهبة معينة .

الفصل الثالث

تصنيف العلوم الفلسفية

---

١ — يجب أن يخضع أى تصنيف للعلوم الفلسفية دائما لتعريف من تعريفاتها . ولذلك كان للفروق بين التعريفات التى ذكرناها فى الفصل السابق فروق موازية لها فى تصنيفات العلوم الفلسفية ، وإن لم يكن كل من وضع للفلسفة تعريفا قد وضع بالفعل أيضا تصنيفا لعلومها .

وربما كان أول تصنيف نعرفه للعلوم الفلسفية تصنيف أفلاطون ، فإنه

فرق بين ثلاثة علوم (لا بالاسم ، بل فى كيفية معالجته لها) : الأول الجدل ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث الأخلاق ، أما الجدل (dialectic) فيشمل فى تصنيفه النظر فى العلم الإنسانى وفى مسائل « ما بعد الطبيعة » ؛ وهو البحث فى المعقولات والنظر فى طبيعة وجود الأشياء . أما العلم الطبيعى فيشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس . وأما الأخلاق فيعنى بها أفلاطون ما نعنيه نحن اليوم : أى أنها العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى .

غير أن من الواضح أن تحديد أجزاء الفلسفة على هذا النحو لا يجعل منها وحدة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، و إن كان الغرض منه الإشارة إلى أهم خصائصها .

أخذ الرواقيون والأبيقوريون بتصنيف أفلاطون فازداد أثر ذلك التصنيف فى التفكير الفلسفى الذى تلاه ، وظل ذلك الأثر متحكما فى الفلسفة حتى القرون الوسطى وما بعدها .

٢ — غير أن السبب فى انتشار تصنيف أفلاطون يرجع إلى عامل آخر ، وهو أنه لم يصل إلينا من أرسطو تصنيف دقيق للعلوم الفلسفية . نعم ينسب إليه عادة تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية وشعرية على أساس عبارة أثرت عنه ، ولكننا قد أشرنا (راجع الفصل الثانى فقرة ٣) إلى أن تعريف الفلسفة الذى وضعه أرسطو وطبّقه كان أضيق من ذلك بكثير . وحيث إنه ليس فى تقسيمه لمذهبه ما يدل على هذا التصنيف الثلاثى ، فإن من المحتمل أن الكلمة «dianoia» ، (الواردة فى عبارته) ، يجب ألا تترجم بكلمة فلسفة . ولكنا من ناحية أخرى نجد أرسطو قد استعمل كلمة « الفلسفة النظرية » للدلالة على علوم الرياضة والطبيعة والإلهيات مما يحملنا بالضرورة على افتراض أنه قصد بها شيئاً متميزا ومقابلا للفلسفة العملية ، ومهما يكن من الأمر فإن من الواضح أن تعريفات أرسطو للفلسفة لم يكن لها أثر كبير فى التفكير الفلسفى من بعده .

وفي ابتداء العصر الحديث نجد للعلوم الفلسفية تصنيفاً جامعاً على أساس جديد وهو تصنيف فرانسيس بيكون في كتابه De dignitate et augmentis Scientiarum (قارن الفصل الثاني فقرة ٥) فقد قسم بيكون أولا القوى العقلية المدركة ، ثم قرر بعد ذلك لأول مرة قاعدة لم تعدم من يدافع عنها في زمن من الأزمان ، وهي أن البحث السيكولوجي يجب أن يكون أساساً لكل فلسفة ، بل ولكل علم . أما القوى العقلية التي تحصل بها المعرفة فهي الذاكرة والمتخيلة والمفكرة أو العاقلة . وبالأولى تحصل علم التاريخ ، وبالثانية الشعر ، وبالثالثة الفلسفة . ثم قسم الفلسفة تقسيما آخر باعتبار موضوعاتها : لأن موضوع البحث الفلسفي إما الله أو الطبيعة أو الإنسان : فهي إذن ثلاثة أقسام : الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية والفلسفة الإنسانية (الانثروبولوجيا) . وقد فرق بيكون في كل نوع من هذه الأنواع بين الناحية النظرية والناحية العملية . وبهذه الطريقة نفسها وبتحديد الموضوعات تحديداً أدق قسم العلوم الثلاثة السابقة إلى فروعها المتعددة .

ومما يدل على مدى تأثير تصنيف بيكون للعلوم الفلسفية أن دلامبير d'A ambert قد أخذ به في جملته في البحث التمهيدي الذي جعله مقدمة لدائرة المعارف المشهورة (سنة ١٧٥١) .

٣ — ظهرت ثمرة هذه القاعدة الجديدة في تصنيف «كرستيان وولف» للعلوم الفلسفية[١] ذلك التصنيف الذي يستند أيضاً إلى أساس سيكولوجي : فإن «وولف» يفرق بين ما يسميه القوة الإدراكية وما يسميه القوة النزوعية ، ثم يقسم الفلسفة إلى قسمين : نظرية وهي ما بعد الطبيعة ، وعملية . ولكنه يعود فيصنف الفلسفة على أساس الموضوع .

---

(١) قارن الفصل الثاني فقرة ٦

فالفلسفة التى تبحث فى الله والعقل والعالم (وهى الفلسفة النظرية) تنقسم بدورها إلى العلم الإلهى وعلم النفس والعلم الطبيعى أو علم العالم (الكسمولوجيا)، وتستند هذه العلوم الجزئيــة النظرية إلى علم أساسى عام هو علم الأنطولوجيا (أو البحث فى الوجود) الذى تنحصر مهمته فى دراسة المعقولات الكلية التى يستخدمها العقل : أعنى المقولات .

أما الفلســفة العملية فتنقسم إلى علوم الأخلاق والاقتصاد والسياسة ، وتبحث على التوالى فى الإنسان من حيث هو فرد ، والإنسان من حيث هو عضو فى أسرة ، ثم من حيث هو فرد فى أمة . وتستند هذه العلوم أيضاً إلى علم أساسى هو الفلسفة العملية العامة .

و يجعل «وولف» علم المنطق مقدمة لكل من الفلسفة النظرية والعملية على السواء ، و يعتبره علماً صوريا بحتاً . غير أنه بعد ذلك يُدْخِل مع هذا التصنيف تصنيفاً آخر يتعارض معه بعض التعارض ، وهو تصنيف العلوم على أساس منهج البحث فى كل منها . وهو يفضل المنهج الرياضى القياسى الذى نستنتج فيه النتائج الجزئية من المقدمات الكلية ، وإن كان يمتدح أيضاً المنهج الاستقرائى الذى تستنتج فيه النتائج العامة من المقدمات الجزئيــة ، و يشرحه . وكأن « وولف» بذلك يقابل بين العلوم النظرية والعلوم التجريبية ؛ فإننا نراه يتحدث عن علم اللاهوت التجريبى جنباً إلى جنب مع علم اللاهوت النظرى . و بنفس المعنى يصح أن نتحدث عن علم الطبيعة التجريبى وعلم الطبيعة النظرى ، وعن علم النفس التجريبى وعلم النفس النظرى ، وهكذا . ولكن ليس هذا التقابل سوى تقابل فى منهج البحث ؛ أما موضوعات العلوم (التجريبية والنظرية) فواحدة ، فى حين أن المناهج المتبعة فى معالجة هذه الموضوعات مختلفة . غير أننا نجد فى هذا التقابل

تلميحاً إلى التمييز بين الفلسفة والعلوم الجزئية ، وهو تمييز لا نكاد نعثر له على أثر قبل «وولف».

وقد كان يراد بالكسمولوجيا (علم العالم) أو العلم الطبيعى فى الأصل مجموعة العلوم الطبيعية ؛ ولكن الفلاسفة استعملوا بعد ذلك اصطلاحين مختلفين ليسهل عليهم التعبيرعن الفرق بين البحث فى الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعى .

٤ — أهم تصنيف للعلوم الفلسفية فى العصر الحديث هو تصنيف «هيجل» : وهو يفرق بين العلم الذى يبحث فى مطلق المعرفة ونشأتها ، و بين أى شرح خاص لبعض مسائلها : و يسمى الأول علم ظواهر العقل Phenomenology of the mind ثم يشرح «هيجل» بعد ذلك مراحل التطور التاريخى التى يجتازها العقل فى كسبه للمعرفة حتى يصل إلى آخرها وهى مرحلة العلم المطلق : وهذه المراحل ست . أما المنهج المتبع فيها — أى طريقة الانتقال من إحدى هذه المراحل إلى الأخرى — فنهج منطقى لا سيكولوجى : أو هو طريقة الجدل التى يستخدمها هيجل فى صورة مطردة دقيقة . وأساس هذه الطريقة الهجيلية هى أن المراحل العليا للمعرفة لا تحل محل المراحل الدنيا فحسب ، بل تأخذ منها لنفسها ما هو حق فيها ، بحيث إن المرحلة العليا — وهى مرحلة العلم المطلق — تحتوى فى نفسها كل ما هو حق فى المراحل الدنيا التى تسبقها . و يعرّف هيجل المنطق بأنه العلم الذى يبحث فيما يحتوى عليه « العلم المطلق » . أما منهج البحث فيه ، فالطريقة الجدلية نفسها : مبتدئا بالفكرة العامة المجردة التى هى فكرة الوجود صاعدا إلى الفكرة المطلقة التى هى أحفل الأفكار كلها وأغزرها معنى ، ويتفرع عن المنطق علمان فلسفيان : فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل .

وإننا لنجد تصنيفاً مماثلا لهذا عند « فنت » بالرغم من الاختلاف فى وجهة

نظره العامة ؛ فإن « فنت » يرى أن الواجب علينا أن نبدأ أولا بالبحث فى أصل المعرفة كلها من ناحية مادتها — وهذا هو علم الابستمولوجيا ، ثم ندرس المعرفة ثانياً من حيث المبادئ التى تقوم عليها المعرفة وتستند إليها بطريقة منظمة ، وهذا هو ما يسميه « البحث فى المبادئ » أو « نظرية المبادئ » : وينقسم بدوره إلى قسمين : بحث عام فى المبادئ وهو « مابعد الطبيعة » و بحث خاص ويدخل تحته فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل . ومن الواضح أن هذا التصنيف قريب الشبه جدا فى جوهره من تصنيف هيجل ، ولكن اختلاف الفيلسوفين فى المنهج وفى المعنى الخاص الذى يعطيه « فنت » لكلمة « نظرية المبادئ » يكفيان للتمييز بين التصنيفين .

وقد أشرنا قبل ذلك إلى تصنيف هربارت (الفصل الثانى فقرة ٧) : ولا يتسع المقام هنا لمناقشة التصنيفات الفلسفية الجديدة التى حاول وضعها بعض الفلاسفة فى الوقت الحاضر .

٥ — لنتذكر الآن التعريف الذى ارتضيناه للفلسفة وهو أنها « البحث فى المبادئ » (الفصل الثانى فقرة ٨) ، ولنسأل أنفسنا السؤال الآتى : بأى معنى من المعانى وعلى أى وجه يمكن أن يقسم هذا العلم إلى أقسام مختلفة ؟ ويجب أن تعرّف كلمة «المبادئ » أولا تعريفاً يسمح بالقسمة لكى تكون قسمة العلم الذى يبحث فيها ممكنة أيضاً . ويظهر أن تعريفاً من هذا النوع — أى تعريفاً يفرق بين أنواع المبادئ — متضمن فى تقسيم «فنت» لنظرية المبادئ إلى خاصة وعامة . ولكن يظهر أن تصنيف العلوم الفلسفية تصنيفاً جامعاً منظما سيظل متعذراً ما دام لا يوجد للفلسفة تعريف عام واحد مسلّم به عند الجميع . بل إنه ليس من العسير علينا أن نبين أن كل تصنيف من التصنيفات السابقة قاصر عن تحقيق الغاية

المقصودة منه . ويجب أن نرفض أولا فكرة فلسفة اسمها « فلسفة العقل » فإنه إذا كان المقصود بهذا الاسم النظر فى العلوم العقلية ، كفقه اللغة وعلم القانون والتاريخ الخ ، خرج به علما الأخلاق والجمال . فى حين أن القول بأن علم النفس هو الأساس العام لهذه العلوم العقلية جميعها ، لايساعد على وضعه فى المكانة الخاصة التى له فى الفلسفة العامة . ولكن حتى لو غضضنا النظر عن هذه المسألة ، فإننا لا نرى أملا مطلقاً فى الوصول إلى تصنيف علمى دقيق على أساس تعريف واحد عام للفلسفة يُجْمِع الفلاسفة عليه . وليس علينا إلا أن ننظر إلى التاريخ لنرى العلوم التى كانت يوما ما تعد من الفلسفة ، ثم سقط ذلك الوصف عنها ؛ أو بعبارة أخرى ، ليس علينا إلا أن نتذكر المعانى المختلفة التى تواردت على كلمة فلسفة[١] فوولف مثلا لا يتردد فى إدخال علم النفس التجريبى «empirical» وعلم الطبيعة فى الفلسفة ، فى حين أن «فنت» يعتبر الأول من العلوم الجزئية الخاصة ، ويخرجه من طائفة العلوم الفلسفية . أما علم الطبيعة فقد استقل عن الفلسفة منذ زمن بعيد وأصبح من العلوم الجزئية . وديكارت يعد الطب والميكانيكا من أجزاء الفلسفة ونيوتن يسمى كتابه العظيم : Naturalis philosoph a- principia mathematica (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية) من غير أن يقصد مطلقاً إلى كتابة كتاب فى فلسفة الطبيعة بالمعنى الذى نفهمه اليوم من هذه العبارة . وأوغسط كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) وهربرت سبنسر يعدان الاجتماع جزءاً من الفلسفة ويسدان بذلك فراغا تركه بيكون فى تصنيفه للعلوم . على أنه لن يمضى زمن طويل حتى ينفصل هذا العلم أيضاً عن الفلسفة ويصبح فى عداد العلوم المستقلة . ولو أن الفلسفة كانت علماً واحداً له موضوع محدود دائم لما كان هناك معنى

(١) راجع الفصل الثانى .

لكل هذا الاختلاف فى الرأى حول أقسامها وفروع هذه الأقسام .

٦ — أدى بنا النظر فى التصنيفات التى وضعت للعلوم الفلسفية إلى نفس النتيجة التى أدى إليها النظر فى تعريفات الفلسفة التى جرى العرف بذكرها .

ومعنى هذا أن مشكلة أساسية تواجهنا فى الحالتين ، وهذا مبرر آخر يدفعنا إلى وضع تعريف جديد يعبّر تعبيراً صادقا عن كل ما هو مسلم بصحته فى الفلسفة من حيث مادتها وطبيعتها .

ومهما يكن من الأمر ، فإنه لابد لنا من الأخذ بتصنيف مّا نعتمد عليه فى دراستنا للعلوم التى لا جدال فى أنها فلسفية ، والتى سنشرحها فى الباب التالى . وتحقيقاً لهذا الغرض الأولى سنقسم موضوع بحثنا إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة . أما الأولى فتتعلق بمادة المعرفة الإنسانية جميعها : إما من حيث الأسس التى تقوم عليها المعرفة ، أو من حيث تمامها أو منهجها . وأما الثانية فتتعلق ببعض النواحى العلمية الخاصة . ولن نتعرض هنا مطلقاً لمسألة ما إذا كانت العلوم التى نسميها بالعلوم الفلسفية الجزئية جديرة حقا بأن يطلق عليها الاسم العام للفلسفة بحسب أى تعريف من التعريفات التى ذكرناها ، فإن غرضنا من التصنيف ليس إلا أن نتخذه تكأة نتكئ عليها فى دراستنا للعلوم المختلفة التى تعد اليوم علوماً فلسفية . بعبارة أخرى ، ليس غرضنا إلا أن يكون كلامنا منطقيا سليما من غير أن نتورط فى الأخذ بتعريف معين للفلسفة برمتها .

وسندرج تحت اسم العلوم الفلسفية العامة علم « ما بعد الطبيعة » والمنطق ونظرية المعرفة : وتحت اسم العلوم الفلسفية الخاصة ، فلسفة الطبيعة وعلم النفس والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . أما علم الاجتماع فقد أدخلناه هنا فى فلسفة التاريخ .

الباب الثاني

العلوم الفلسفية

(١) العلوم الفلسفية العامة

الفصل الرابع

ما بعد الطبيعة

---

١ — ظهر اسم « ما بعد الطبيعة » بطريقة عرضية بحتة ؛ فإن ناشري كتب أرسطو كانوا قد وضعوا بحوثه ودراساته الفلسفية العامة بعد دراساته في العلوم الطبيعية . ولما كانت هذه الأخيرة تعرف باسم الطبيعة (فوسيقا) أطلقوا على الأخرى اسم ما بعد الطبيعة (ميتا فوسيقا) ، أي الذي يلي الطبيعة في الترتيب . وقد كان هذا الترتيب في أصل نشأته تاريخيا صرفا ، ولكنه اعتبر فيما بعد ترتيبا صحيحا من الناحية المنطقية . وليس بالشيء الغريب أن نجد الفلاسفة — حتى في القرن الثامن عشر — يبحثون في المعنى المزدوج لكلمة « ميتا » (بعد) بحثا مستقلا بعيدا عن التأثر بأصلها التاريخي . أما « ما بعد الطبيعة » الذي وضعه أرسطو فيبحث في الصفات العامة للوجود ، ويحاول الوصول إلى نظرية عامة في طبيعة العالم . وإذن فليس من الحق مطلقا القول بأن أرسطو قد ابتدع ذلك العلم الذي أطلق عليه هذا الاسم بسبب دراساته التي أسلفنا ذكرها . فقد درس

مسائلَ ما بعـد الطبيعة قبل أرسطو الفلاسفة الأيونيون — المتقدمون منهم والمتأخرون — كما درسها أفلاطون وغيره . واسم « الجدل » الذى نجـده فى كتابات أفلاطون[١] ، يطلق على البحث فى مسائل أشبه بتلك التى يعالجها أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » ، غير أن كلمة الجدل قد انحطت فى مستواها بعد ذلك على أيدى رجال العصر المدرسى ، لأن الجدل كان إحدى المواد المقررة فى مناهج المدارس فى القرون الوسطى ، ثم آل أمره بعد ذلك إلى نوع من المناقشات العقيمة والحجاج العقلى الذى لا طائل تحته . ثم جاء شليرماخر (١٧٦٨ — ١٨٣٤) ، فأحيا هذا الاسم من جديد وأطلقه على « ما بعد الطبيعة » ومبـاحث المعرفة ، وجاء بعده هيجل فأدخله فى فلسفة عصره واستعمله اسما لطريقته الجدليـة المعروفة[٢] . ثم أطلق ديرنج (E. Dühring) — وهو أقرب إلينا فى الزمن من هذين — على مقالته البارعة فى الزمان والمكان والعلية واللانهاية اسم « الجدليات الطبيعية »[٣] .

٢ — وإذا أخذنا بتعريف الفلسفة بأنها علم المبادئ[٤] ، وجب أن نعتبر « ما بعـد الطبيعة » العلم الذى يبحث فى أعم المبادئ . وبذلك تكون مهمته البحث فى معنى الوجود والتغير والإمكان والفعل والضرورة ونحو ذلك من المعقولات . ولـكن كثيرا من الفلاسفة من أتباع « وولف » يعدون هذه المسائل موضوعا لفرع خاص من فروع « ما بعـد الطبيعة » ، هو مبحث الوجود (أو الانطولوجيا) . فلطزه مثلا يقسم فلسفته فى « ما بعـد الطبيعة » إلى الانطولوجيا (البحث فى الوجود) ، والـكسمولوجيا (البحث فى العـالم) ،

---

(١) قارن الفصل الثالث الفقرة الأولى . (٢) قارن الفصل الثالث الفقرة الرابعة .
(٣) ظهرت سنة ١٨٦٥ . (٤) راجع الفصل الثانى الفقرة ٨ .

والسيكولوجيا (البحث فى النفس) ، ويعتبر مهمة القسم الأول البحث فى أعم صفات الوجود . غير أن «ما بعد الطبيعة» يفهم من ناحية أخرى على أنه البحث فى الوجود الحقيقى فى مقابل العلوم الجزئية التى تعنى بالبحث فى ظواهر الوجود . وعلى هذا الرأى تصبح مسألة « ما بعد الطبيعة » معرفة واجب الوجود لذاته — أى معرفة ما يجب أن يفترض وجوده بالضرورة وراء عالم الظواهر : وممن ينظرون إلى ما بعد الطبيعة هـذه النظرة ديكارت واسبنوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) وليبنتز (١٦٤٦ — ١٧١٦) وهربارت وشوبنهور (١٧٨٨ - - ١٨٦٠) وفون هارتمان ، وإن كانوا يختلفون اختلافا كبيرا فى الأساليب التى يتخذونها والحجج التى يدلون بها فى الدفاع عن « ما بعد الطبيعة » ، والبرهان على أنه بحث فى مقدور العقل الإنسانى . بهذا المعنى يمكن وصف « ما بعـد الطبيعة » بأنه نظرية فى طبيعة العالم ، أو بحث متمم — وإلى حد ما مصحح — للنتائج التى تصـل إليها العلوم الجزئية . وفى هذا المعنى كذلك نجد الميزة التى امتاز بها « مابعد الطبيعة » بل الفلسفة برمتها ؛ فإن نظريةً فى طبيعة العالم — على حد التعبير الذى جرى به العرف — ليست من عمل العقل النظرى وحده — بمعنى أنهـا ليست مجرد تحليل عقلى للحقائق العلمية ، ثم تركيب هـذه الحقائق على نحو آخر ، بل هى أيضا ثمرة لناحيتين أخريين من نواحى العقل الذى ينظر فى هذه الحقائق العلمية وهو يشعر شعورا خاصا ، وينزع إلى حاجات ومطالب معينة . وهاتان الناحيتان هما الوجدان والإرادة . أى أن نظرية فى طبيعة العالم يجب أن تشبع الرغبة الملحة ، ليس للعقل وحده ، بل للإرادة أيضا : أو بعبارة أعم يجب أن تشبع مطالب الحياة الإنسانية كلها . وهذا المعنى هو الذى يلاحظه الفلاسفة فى « مابعد الطبيعة » عند ما يعددون المذاهب الفلسفية المختلفة . فمذهب الوحدة ومذهب

الاثنينية ، والمذهب المادى والمذهب الروحى الخ كلها أسماء لنظريات ميتافيزيقية متقابلة . بل إن « كنت » الذى تصدى لإثبات أن « ما بعد الطبيعة » ليس جديرا بالبقاء كعلم من العلوم ، لم يسعه إلا أن يعترف بأنه يشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشرى ، ولم يعتقد لحظة واحدة أن « نقـده » قد برهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعة نظريات مستحيلة .

٣ — والنتيجة الهامة التى وصل إليها « كنت » من نقده لما بعد الطبيعة هى أنه برهن على أن كل فلسفة ميتافيزيقية يجب أن يسبقها أولا النظر فى حدود قوتنا المدركة ؛ ومن أجل هذا عرف بأنه مؤسس « الفلسفة النقدية » ، لأنه برهن بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة لعهده خالية من الصبغة العلمية ، أعنى البحوث التى كتبت فى فروع الفلسفة النظرية الثلاثة تبعا لتصنيف وولف ؛ وهى علم النفس النظرى ، والـكسمولوجيا (البحث فى الـكون) والعلم الإلهى . وهاك أدلته :

أولا : إن النتيجة التى وصلوا إليها فى علم النفس النظرى ، وهى أن العقل جوهر غير قابل للفساد ، تستند إلى خطأ فى الاستدلال ، لأنهم استدلوا بالذات (الأنا) — التى نسند إليها أفعالنا إسناداً منطقيا — على وجود « أنا » جوهرية غير قابلة للفناء .

ثانياً : إنهم فى بحثهم فى الـكون « الـكسمولوجيا » يضعون قضايا عن صفات العالم الزمانية والمكانية والعلية ، ويفترضون صدق هذه القضايا صدقاً مطلقاً . ولا أساس لافتراضهم هذا ، فإن قضايا أخرى مناقضة لتلك يمكن وضعها والبرهنة على صحتها ، ولهذا ظهرت القضايا المعروفة « بالمتناقضات الـكونية » .

فالنهاية واللانهاية فى الزمان والمكان والعلية صفتان متناقضتان ، ومع ذلك يمكن البرهنة على كل منهما بأدلة متكافئة فى قوة الإقناع .

ثالثاً : يهدم « كنت » بنقده الأدلة التى وضعها رجال اللاهوت النظرى للبرهنة على وجود الله ، أعنى البراهين الثلاثة التى هى برهان الوجود أو البرهان الوجودى ؛ وبرهان العالم ؛ وبرهان الغاية أو البرهان الطبيعى الإلٰهى ؛ ويوضح أن الطرق التى استخدمت فى هذه البراهين ليست طرقاً علمية دقيقة . كيف يمكن الانتقال مثلا من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجوده[1] ؟ وكيف يمكن استنتاج علة غائية من أن طبيعة العالم تجرى على نسق واحد مطرد ؟[2] ، وكيف يصح لنا أن نستنتج من وجود غاية فى الحوادث الطبيعية أنها من صنع عقل أعلى مدبر لها ؟[3] فى مقابل هذه الأفكار الميتافيزيقية التى يبحثها الفلاسفة فى مناسبات مختلفة ، وضع « كنت » مبدأه السديد الموفق الذى طلق عليه اسم المبدأ المنظِّم Regulative principle ، ومعناه أن يفترض الفيلسوف فرضاً ما يقصد به تنظيم بحثه العلمى من غير أن يدعى أن لهـذا الفرض قيمة خاصة فى ذاته ؛ أو بعبارة أخرى يفترض مبدأ أعلى يكون الغرض من افتراضه تسهيل البحث لا غير . ولما كان مما يسهِّل البحث فى العالم الطبيعى مثلا أن يفترض أن العالم لا نهائى ، اعتبر هذا الفرض (أعنى أن العالم غير متناه) لا ما يناقضه (وهو أن العالم متناه) مبدأ منظما . ولا يحتم الأخذ بهذا المبدإ على الفيلسوف أن يجعل فكرة اللانهاية الميتافيزيقية جزءاً من نظريته العامة فى طبيعة العالم . وعندما بحث « كنت » مسألة الجبر والاختيار أداه بحثه إلى أننا يصح على الأقل أن نفترض وجود سلسلة

(١) إشارة إلى البرهان الأول . (٢) إشارة إلى البرهان الثالث .

(٣) إشارة إلى البرهان الثانى (قارن الفصل الثانى والعشرين) .

من الحوادث لا علة لأولاها ، على شرط أن تكون هذه الحوادث خارجة عن دائرة العالم المحسوس — الذى هو وحده موضوع البحث العلمى — وعن دائرة تجار بنا . وقد كان هذا هو الأساس الذى بنى عليه « كنت » فيما بعد ميتافيزيقا الأخلاق الذى يطالب فيه بالتسليم بحرية الإرادة .

٤ — ربما كانت الفلسفة التى ظهرت بعد « كنت » أغنى وأحفل بالبحوث الميتافيزيقية من أية فلسفة ظهرت فى عصر آخر . ولكننا سنتأثر العناصر الميتافيزيقية فى كتابات الفلاسفة المثاليين مثل فخته وشلنج وهيجل ، أقل من تأثرنا لها فى الفلاسفة الواقعيين من أتباع « كنت » أمثال هربرت وشوبنهور ؛ فإن الواقعيين قد حاولوا صراحة الوصول إلى العلم بحقائق الأشياء لكى يقفوا على فكرة « الشىء بالذات » الذى زعم « كنت » أنه حقيقة وراء عالم الظواهر ، وإن كان يعترف فى شرحه النقدى لحدود المعرفة الإنسانية أنه فى غير متناول البحث العلمى على الإطلاق . وقد كان هم فخته وشلنج وهيجل أول الأمر تنظيم فلسفة « كنت » فحسب ، وسار فى هذه الطريق نفسها رينهولد (١٧٥٨— ١٨٢٣) ، باحثاً عن مبدإ عام يخضع له قوى العقل الإدراكية كلها ، فوصل إلى مبدإ أعلى تخضع له القوة المفكرة ، وبذلك جمع بين عناصر فلسفة « كنت » النظرية — أو فلسفته النقدية — فى العقل المجرد ، وألف منها وحدة متماسكة . ولكن فخته ذهب إلى أبعد من ذلك ، فسعى إلى الوصول إلى مبادئ عامة لنقد العقل المجرد ونقد العقل العملى معاً ، ووجد فكرة النفس «Self» ملائمة لغرضه كل الملاءمة . نعم إن « كنت » رأى أن افتراض وجود النفس ضرورة منطقية للمعرفة — أى للفلسفة النظرية — أما الإرادة فقد عرّفها فى فلسفته العملية بأنها ذلك « الشىء بالذات » الذى به تتقوم الظواهر التى تتألف منها الطبيعة الإنسانية . ففكرة

لأنا «Ego» إذن يمكن اعتبارها أساس فلسفة « كنت » النظرية والعملية على السواء . وقد ذهب كل من شلنج (١٧٧٥ — ١٨٥٤) وهيجل لتحقيق هذه الغاية نفسها ، إلى درجة أعمق فى التجريد . أما الأول فقال : إن مبدأ الذاتية المطلقة «Absolute identity» هو المبدأ الأعلى لكل تفكير فلسفى ، فى حين اعتبر هيجل ذلك المبدأ فكرة الوجود المطلق أو المطلق فقط ، وهى فكرة مشابهة لفكرة شلنج .

ظهر إذن مما ذكرناه فى هذا المختصر التاريخى أن هؤلاء الفلاسفة قد اعتبروا « ما بعد الطبيعة » نتيجة ثانوية ، ولم يعدوه الغاية القصوى من البحث الفلسفى . بل إن تسليم هيجل بوجود عالمين مختلفين متمايزين هما عالم الفكر وعالم الموجودات الخارجية ، دليل واضح كاف على أنه ينكر على « ما بعد الطبيعة » أنه علم خاص يبحث فى حقيقة الأشياء . ومن هذا يتبين أنه لا يوجد من الناحية التاريخية ما يؤيد زعم بعض المحدثين من أن بحوث هيجل الميتافيزيقية كانت السبب فيما أصاب الفلسفة من بعده من سوء السمعة . والحق أن هيجل قد نظر إلى مهمته (فى الفلسفة) بنفس العين التى نظر بها العلماء المتأخرون إلى مهمتهم ، فإنه أراد أن يضع شرحا كاملا للأشياء على ماهى عليه بطريقة منطقية قياسية . فالاعتراض إذن لا يمكن أن يرد على الغرض الذى توخاه هيجل ، و إن ورد على المنهج الذى اتبعه لتحقيق ذلك الغرض .

٥ — أما فى إنجلترة فلم يكن لعلم « ما بعد الطبيعة » فى أى وقت من الأوقات قدم ثابتة راسخة ، إذ الفلسفة الإنجليزية صريحة فى تجريبيتها ، ولم يخطر ببال كبار المفكرين من الإنجليز أن يمزجوا الفلسفة الطبيعية وعلم النفس بمباحث الأخلاق ، فيصلوا بذلك إلى مثل المسائل الفلسفية الغريبة التى تتألف منها موضوعات الفلسفة فى القارة الأوربية . بل إن هذا المزج نفسه لم يخطر ببالهم أنه

أمر ممكن ، وقد درسوا الفلسفة دائماً كما لو كانت علماً من العلوم الجزئية — أو على أقل تقدير — كما لو كانت أداة تستعين بها العلوم الجزئية ، وبخاصة العلوم الطبيعية . ولكن لنا أن نستثنى منهم باركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) وبعض الفلاسفة الاسكتلنديين الذين خرجوا على العرف العام . وقد نظر إلى « ما بعد الطبيعة » منهم فى العصر الحديث هذه النظرة وأيدها بأدلة مفصلة هربرت سبنسر الذى يعرف مذهبه بمذهب « اللاأدرية » . فإن اسبنسر يسلم بوجود « موجود مطلق » (وهو ما يسميه كنت الشيء بالذات) ويعتبره مقوماً لعالم الظواهر ؛ ولكنه يرى أن العلم الإنسانى كله ينحصر فى إدراك نسب وإضافات ، ولذلك يدع ذلك الموجود المطلق من غير تعريف أو وصف ولا يطلق عليه شيئاً يحدد لنا معناه حتى الأوصاف السلبية . ولمدرسة اسبنسر اسم آخر كثيراً ما يطلق عليهم وهو اسم « الوضعيين » . ولكن كلمة المذهب الوضعى كانت فى الأصل اسما لفلسفة أوغسط كونت التى شرحها فى كتابه « دراسة فى الفلسفة الوضعية [١] » ومعناها أن الفلسفة ليست إلا تنظيم أو ترتيب النتائج التى يتوصل إليها فى العلوم الجزئية . أما فى العصر الحاضر فقد توسّع فى معنى كلمة الوضعيين وأصبح فى الإمكان إطلاقها على عدد غير قليل من الفلاسفة المحدثين . وأهم ما يمتاز به المذهب الوضعى رفضه الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) بحذافيرها ، واعتباره الفلسفة علما كليا ، والتجربة وحدها أصل وأساس كل معرفة وموضوع كل علم . وبهذا المعنى يعتبر دافيد هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) من الفلاسفة الوضعيين . ولكن « لاس » E. Lass الذى يعد كتابه فى الفلسفة المثالية والوضعية[٢] خلاصة تاريخية دقيقة للفروق بين

---

(١) ٦ مجلدات ظهرت ما بين ١٨٣٠ — ٤٢ .

(٢) ٣ مجلدات ظهرت ما بين ١٨٧٩ — ٨٤ .

هذين النوعين الكبيرين من فروع التفكير الفلسفى ، يرى أن نشأة الفلسفة الوضعية يجب أن يرجع بها إلى بروتا عوراس السوفسطائى . ثم إن هذه النزعة الوضعية تظهر كذلك فى أتباع « كنت » من مفكرى العصر الحاضر أمثال لانج وكوهن وناتورب ولاسفتز وغيرهم ، فإنهم باعتبارهم الناحية النقدية أهم نواحى فلسفة « كنت » قد وقفوا من « ما بعد الطبيعة » موقفا أقرب ما يكون شبها بموقف الوضعيين .

٦ — ولكننا لا نستطيع أن نفصل بين هذه الآراء المتضاربة حتى نعيّن على وجه الدقة حدود «مابعد الطبيعة» . ولو أننا فهمنا من كلمة « ما بعد الطبيعة » المعنى الذى يفهم منها أحيانا — أعنى البحث فى المعقولات الكلية التى تستخدم فى تفسير ماندركه من الحقائق فى تجاربنا[1] ، لما أنكر أحد على هذا العلم مكانته العلمية ، إذ تنحصر مهمته بذلك فى حدود التجارب الممكنة ويصبح عاجزا عن القيام وحده بوضع نظرية عامة فى طبيعة الكون . ولكننا نرى أن أفضل اسم لهذا العلم — إذا فهمناه على هذا النحو — هو نظرية المعرفة ، لأن مهمة هذه النظرية — أو هذا البحث على وجه التحديد ، كما سنبين ذلك بالتفصيل[2] ، هى البحث فى الصفات العامة للحقائق التى نعلمها عن طريق التجربة . وبذلك نكون قد فصلنا نظرية المعرفة من « ما بعد الطبيعة » . لم يبق بعد كل ما سبق لعلم « ما بعد الطبيعة » سوى البحث عن نظرية فى طبيعة العالم . وأما القول بأن نظرية فى طبيعة الوجود (كله) لابد أن تتعدى حدود ما يقع فى محيطنا من التجارب ، فهذا أمر لسنا بحاجة إلى إقامة الدليل عليه ؛ لأن النقص فى علمنا بالعالم أمر لا ينكره أحد . فالنقديون واللاأدريون والواقعيون إذن لا ينكرون ولا يدفعون بحجج

---

(١) قارن الفصل الرابع الفقرة الثانية . (٢) راجع الفصل الخامس .

سليمة قوية «ما بعد الطبيعة» إلا بالمعنى الثانى ، و إن كنا لا نسلم لهم حتى فى موقفهم. هذا ، بأن حملتهم على « ما بعد الطبيعة » لها ما يبررها كل التبرير ، أو أنها متفقة مع روح فلسفة « كنت » ، فإن هذا البحث يجب ألا يعارض ويطالب بالوقوف عند حدوده إلا إذا ادعى أن له صبغة علمية صرفة ، وأن نتائجه صادقة على الإطلاق . ولكن ما دام البحث فى مسائل «ما بعد الطبيعة» ضرورة ملحة يدعو إليها العقل البشرى ، فسيكون له دائما مايبرر وجوده كلما وجدت حاجة ماسة إلى وضع نظرية فى طبيعة الكون ؛ وما دام الدين — وهو العامل الآخر فى إشباع هذه الحاجة فى العقل البشرى — عاجزاً عن أن يمد الانسان بنظرية شاملة عن الحياة والعالم . فإن البواعث على نشأة الدين كلها بواعث عملية من حيث إن مهمته بعث التفاؤل فى نظرة الإنسان إلى الحياة ، و إمداده بأساس قوى يبنى عليه أفعاله الفاضلة وما يسعى إلى تحقيقه منها . ولكن الأفكار التى يتحقق فيها غرض الدين عرضة لأن تعمل فيها المؤثرات الطبيعية للتطور العلمى ، ولذلك سرعان ما تجدُّ الرغبة فى التوفيق بين القوانين العلمية من جهة ، والأسس الثابتة الدائمة فى العقائد الدينية من جهة أخرى . أما تفاصيل هذا التوفيق فتختلف باختلاف العصور ، لأن نظريات العلوم فى تغير مستمر . ولكن التوفيق نفسه كان دائما من نصيب «ما بعد الطبيعة» . فهو إذن فى رأينا نظرية فى طبيعة الوجود مستندة من ناحية إلى بواعث عملية ، ومن ناحية أخرى إلى ما تحتاج إليه العلوم دائما من تعديل وتهذيب . وهكذا يشيد « ما بعد الطبيعة » بنيانه الشامخ مما تقدمه له العلوم الجزئية من نتائج وثمرات فى بعض مراحل تطورها ، بحيث تجد كل حقيقة علمية مكانها اللائق بها من ذلك البنيان مهما كان مكانها متواضعاً . ومن ناحية أخرى يُعنى « ما بعد الطبيعة » بالنظر فى المطالب العملية (الراسخة

فى طبيعة الإنسان) وهى المطالب التى كان لهـا بالضرورة أثر فى تحديد الصور الأولى لكل نظرية وضعها الإنسان فى طبيعة الوجود . فهو إذن علم من العـلوم بمعنى أنه يتخذ نتائج البحوث العلمية أساساً لكل بحوثه الخاصة . ولـكنه لن يصل فى يوم من الأيام إلى مستوى العلوم الحقيقية ، بمعنى أنه لن يتألف فى يوم من الأيام من قضايا كلية مسلم بصحتها تسليما عاما . وذلك لأن التقـدم المطرد فى العلوم الجزئية يحول دون الوصول إلى حقائق قاطعة يعتمد عليها فى وضع البناء الفلسفى ، وهذا مما يحملنا دائمـا على أن نضيف إلى الحقائق التى نعلمها ، فروضا تتفاوت فى درجة احتمالها الصدق[1] .

٧ — وإذا سئلنا : فى أى الظروف يشعر الناس جميعا بحاجتهم إلى نظرية فى طبيعة الوجود — بقطع النظر عن اختلافهم فى الطرق أو الأساليب التى يشبعون بها هذه الحاجة : أجبنا فى الحال بالأربعة الآتية :

أولا : ما يخامر الناس من شك فى علاقاتهم السياسية والقانونية .

ثانيا : شعورهم بالقلق وعدم الأمان والاطمئنان فى أحوالهم الاجتماعية .

ثالثا : شعورهم بأن العلم بالظواهر الطبيعية و بالوسائل التى يمكن استخدامها فى تحقيق الرغبات الإنسانية ، لا يزال ناقصا مهما بلغت درجته من الدقة .

رابعا : أن الإنسان لا يدرك تمام الإدراك دخيلة نفسه ، ولا الوسائل التى بها يضبطها .

بعبارة أخرى تنبعث فى الإنسان الرغبة دائما إلى التفكير فى نظرية جديدة

---

(١) يحسن بالقارئ أن يقارن هذه الفقرة بما ورد فى كتاب « فنت « System der philosophie (١٨٨٩) فإنه يحاول أن يستنتج — بمثل هـذه الطريقة — أن من حق « ما بعد الطبيعة » أن يتجاوز حدود التجربة ، ولـكن فى نطاق العلوم الجزئية .

فى طبيعة الوجود تصور له الوجود فى صورة مثالية عليا ، كلما شعر بنقص فى العالم الذى يعيش فيه — سواء فى ذلك العالم الخارجى أو العالم النفسى — راجع إلى أن شؤون الحياة قد أتت على نحو مّا أو لم تأت على نحو آخر . هذه أيضا بواعث تدعو العقل الإنسانى إلى الخوض فى مسائل « ما بعـد الطبيعة » . وقد تغلبُ روح البحث الميتافزيقى أحيانا على أمّة تكون قد حركتها من قبـل عوامل أخرى مشابهة لتلك التى دعت إلى ذلك البحث ؛ فتثبت تلك الروح الميتافيزيقية وتقوى لوجود هذه العوامل[1] . فنظرية « ليبنتز » فى طبيعة العالم ، التى أحكم « وولف » وضعها وتنظيمها ، ظهرت فى ألمـانيا فى وقت كانت الحياة العقلية والروحية فى مختلف نواحيها على أتم استعداد لقبولها . وفـكرة «وولف» عن «الحقيقة الواقعية» من أنها أمر عرضى وغامض ، شىء أدى افتراض وجوده إلى تأخر العلم الإنسانى أكثر من أن يصبح أساسا ضروريا لذلك العلم . ومبالغة «وولف» فى تقديره للتفكير النظرى الواضح ولكل مايتصل بالعقل ، كل أولئك أتى موافقاً (لما كان شائعاً فى ألمانيا) من فن نظرى Ratisnalistic art وآداب متكلفة فى معاملة الناس بعضهم لبعض فى حياتهم اليومية ، وتفضيل عام لكل ما هو دقيق من الأمور أو مصطنع . فلا غرابة إذن أن حلت تعاليم « وولف » محل التعاليم المدرسية والديكارتية فى الجامعات ، وأنها كانت تلقى من أعلى المنابر على النـاس إلقاء ، وتتخذ أصولا وقواعد تؤلف كتب الأطفال بمقتضاها . ولم تكن علوم اللاهوت والقانون والطب متأخرة فى ذلك المضمار ؛ فإنها اتخذت هى الأخرى طريقة «وولف» مثالا لها فى البحث والشرح . وقد تألفت جمعيات

(١) يريد أن مما يساعد على انتشار نظرية ميتافيزيقية وجود ظروف اجتماعية أو شعبية تلائمها فتقوى بذلك وتثبت . (المعرب)

أخذت على عاتقها نشر الحقيقة كما فهمها « وولف » ، حتى الأداب Belles - lettres قد أصبحت بسبب تأثرها بوولف نوعا من التثقيف أو الرياضة العقلية تعلَّم وتتعلَّم .

كل ذلك كان أثراً لانتشار نظرية فلسفية وضعت فى طبيعة العالم يمكنك أن تقارنه بالروح التى غلبت على عصرنا اليوم و بتعلقنا بكل ما هو حقيقى أو واقعى ؛ وأن تقارنه أيضاً بما فى عصرنا من ثروة علمية طائلة ، وتقدم مادى عظيم ، وارتفاع فى مستوى الخير الاجتماعى العام .

٨ — كان من الطبيعى أن يحدث ذلك التغير العام فى وجهة النظر أثره فى « ما بعد الطبيعة » فى وقتنا الحاضر[1] ؛ فإن العلاقة بين العقل والواقع كانت تسير نحو التغير بخطا موفقة بالرغم من بطئها . وقد كان « كنت » بوجه عام أميل إلى وضع ما هو عقلى فوق ما هو واقعى رغم اعتقاده أن الواقع يجب أن يكون على الأقل نقطة الابتداء فى بناء العلم الإنسانى . والحق أن هيجل هو الذى علمنا أن ما هو عقلى وما هو واقعى يجب أن يتلاقيا ، أى يجب أن يتكافآ فى المنزلة فى أية نظرية فلسفية توضع فى طبيعة الوجود . أما « لطزه » فقد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث اعتبر عالم الواقع أغزر بكثير وأحفل من عالم العقل ؛ واتخذ « فنت » عالم الواقع — أى عالم الأشياء التى ندركها إدراكا مباشراً ، والتى تكون موضوعات تفكيرنا — أساسا لنظريته فى المعرفة ، بل اعتبره الغاية والهدف لكل بحث فلسفى فى حقيقة الموجودات . نعم إن « فنت » لا يتردد فى القول بأن وصف بعض نواحى العالم الواقعى ، أو بعض العناصر الموجودة فيه مما ندركه إدراكا مباشرا ، وصفا نظريا كما تفعل العلوم الجزئية ، لا سيما علوم

---

(١) يريد الانتقال من النزعات العقليـة (المذهب العقلى) إلى النزعات المادية (المذهب الواقعى) .

الطبيعة والنفس ، إنما يستند إلى تفرقة مصطنعة (بين ما هو عقلى وما هو واقعى) ويؤدى إلى نتائج عقلية صرفة غير واقعية .

وهكذا نجد العلاقة بين العالم الواقعى والعالم العقلى قد عكست تماما ، كما نجد أن هـذا التغير قد صحبه تغير مواز له فى القيم التى يضعها الناس لكل منهما فى تقديرهم العادى .

الفصل الخامس

النظر فى مطلق العلم (أو نظرية المعرفة)

---

١ — يقصـد بالنظر فى مطلق العلم (أو نظرية المعرفة) بالمعنى الأعم العلم الذى يبحث فى مادة العلم الإنسانى ومبادئه الصورية ، وبالمعنى الأخص العلم الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها المادية . وكذلك الحال فى « المنطق » فإنه غالبا ما يستعمل اسمه فى معنى أوسع بحيث يشمل البحثين جميعاً ، فى حين أنه بمعناه الأخص يدل على العـلم الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها الصورية . لذلك يجدر بنا أن نستعمل كلا من الكلمتين فى معناها الاصطلاحى الخاص ، غير ناسين فى الوقت نفسه أن العلمين متكاملان متضامنان : يبحث أولها فى مادة التفكير العامة ، ويبحث الثانى فى صوره ، وأن من الاثنين يتألف « علم المعرفة » الذى يطلق عليه فخته اسم (Wissenschaftslehre) [1] .

---

(١) قارن الفصل الثانى الفقرة ٦ .

ولم يكن للنظر فى مطلق العلم وجود مستقل عند القدماء . فإن أفلاطون قد أدخل بحوث المعرفة فيما سماه بالجدل[1] ، وأدخلها أرسطو فى دراساته فى «مابعد الطبيعة»[2] ، من غير أن يضعا حدا فاصلا بين ما له اتصال بالمعرفة وما له اتصال بمشكلات «ما بعد الطبيعة» ، ولا بين بحوث المعرفة والبحوث المنطقية البحتة . أما أهم مسائل المعرفة التى أثارها القدماء فتتركز حول العلم الحقيقى واليقينى المسلم به تسليما مطلقا . ولا يكاد يوجد أثر عندهم لمسائل المعرفة التى ظهرت ظهورا واضحاً فى العصر الحديث ، كالعلاقة بين الذات والموضوع (العقل والشىء المدرَك) ، وأثر كل منهما فى عملية الإدراك أو فى المعرفة ، وكالنظر فى حدود المعرفة الإنسانية وفى ماهية التجربة .

٢ — ولا بد من اعتبار الفيلسوف الإنجليزى جون لوك المؤسس الحقيقى لنظرية المعرفة ، لأنه هو الذى وضع هذا البحث فى صورة العلم المستقل . ويحتوى مؤلَّفُه الجليل «مقالة فى التفكير الإنسانى» الذى نشر سنة ١٦٩٠ أول بحث علمى منظم فى أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها . أما الذى دفعه إلى البحث فى مثل هذه المسائل ، فهو ما لاحظه من الاختلاف الذريع وتضارب الآراء فى مشاكل «ما بعد الطبيعة» ، والفلسفة الخلقية والدين . وأصول المعرفة فى نظر «لوك» اثنان : الإدراك الحسى أو الإحساس ، والإدراك العقلى . ولما بحث «الأفكار» التى نصل إليها من هذين السبيلين ، وصنفها تصنيفا جامعا ، دعاه هذا إلى افتراض وجود عدد محدود من العناصر العقلية

---

(١) راجع الفصل الأول . الفقرة ٣ .

(٢) راجع الفصل الرابع . الفقرة الأولى .

البسيطة ، تتألف منها المعرفة الإنسانية ، وتنمو على أنحاء مختلفة من التركيب والتعقيد .

وقد كانت « الكيفيات المحسوسة » كالألوان والأصوات والمذوقات ونحوها معتبرة قبل «لوك» أموراً راجعة إلى ذات العقل المدرك لها ، فحوّل هذه النظرية إلى نظرية فى المعرفة ، مفرقا بين ما له وجود خارجي مستقل عن العقل وما لا وجود له إلا فى العقل ، أو بين الذات المدركة والموضوع المدرك . بعبارة أخرى فرق «لوك» بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية للأجسام الطبيعية (وهى تفرقة سبقه إليها «غاليلى» الذى يحتمل أن يكون قد أخذ الفكرة عن ديموقريط) ، وميز بذلك بين صفات الأشياء التى بعضها دائم ثابت ضرورى الوجود ، والبعض الآخر متغير ممكن الوجود راجع إلى طبيعة العقل المدرك لها . (وهذه هى الكيفيات الثانية)

٣ — من هنا نفهم أن المجهود الذى بذله « لوك » فى وضعه لنظرية المعرفة (وهى أول نظرية من نوعها بالرغم من كتابات «هبز » التى مهدت له الطريق إليها) لم يكن موفقاً كل التوفيق ، فإنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه جميع الفلاسفة الذين كتبوا فى المعرفة فى عصره ، أعنى أنه اعتبر الناحية النفسية (السيكولوجية) للمعرفة هى الناحية الطبيعية والأساسَ . أما الناحية الأخرى من المعرفة ، وهى إشارتها إلى الحقائق الواقعية ، فأمر يُرْجع فيه إلى مجرد الظن . ولكن تحليل «لوك» العميق لمادة المعرفة الإنسانية وإدخاله فكرة المقولات المنطقية (الجوهر والحال والإضافة) التى ساعدت على ترتيب المعلومات على نحو أبسط وأنفع وأكثر نظاما من مقولات أرسطو العشر — كالكيف والأين والمتى الخ ، وأخيراً بحث « لوك » العميق فى أدوار المعرفة ودرجة اليقين فيها ؛ كل أولئك كان له أثر دائم فى تطور هذا العلم . ومما يدلنا على مدى الأثر الذى

أحدثه كتابه فى الفلسفة أن ليبنتز ألف كتاباً خاصاً فى نقد نظرياته عنوانه : « مقالات جديدة فى المعرفة الإنسانية » Nouveaux essais sur l'entendement humain (وهو الكتاب الذى أجل نشره بسبب وفاة لوك ولم يظهر إلا بعد موت المؤلف ، أى فى سنة ١٧٦٥)[١] . ويوجه ليبنتز انتقاده بوجه خاص إلى نظرية لوك فى « الأفكار الموروثة » أو الأفكار النظرية Innate ideas[٢] التى تشغل الجزء الأول من كتابه : فقد وضع لوك نظريته الجديدة فى الصيغة القديمة التى طالما وضعت فيها وهى « ليس فى العقل شىء لم يكن من قبل موجودا فى الحس » (Ni hil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu) فزاد عليها ليبنتز « إلا العقل » (nisi nitellectus ipse)

ويجب أن نتذكر أن الفلسفة الأوربية كانت تدين فى ذلك العهد بأن العقل الإنسانى مزود بهذه الأفكار الموروثة ، وأننا ندرك وجودها بداهة ، وأنها أصل كل علم يقينى يحكم العقل بضرورة صدقه ؛ وأن الأفكار المكتسبة بالتجربة بمقارنتها بهذه الأفكار الموروثة ظنية ، أو على أكبر تقدير احتمالية[٣] .

٤ — كان لهذه النظرية أثر بالغ فى تفكير « كنت » الذى يعتبر بعد لوك أعظم من كتب فى نظرية المعرفة ووضعها على أساس علمى متين . فإن « كَنْت » الذى أيقظته كتابات دافيد هيوم النقدية من غفلته كتب يفسر لنا أن بعض العلوم كعلم الرياضة البحتة والعلوم الطبيعية الرياضية تصدق أحكامها صدقا عاما لا يحتمل النقيض . وأداه بحثه إلى القول بأن جميع أحكامنا سواء منها ما كان

---

(١) مات ليبنتز سنة ١٧١٦ .

(٢) وهى التى ينكرها لوك معارضاً فى ذلك ديكارت ومدرسة العقليين .

(٣) قارن الفصل الرابع . الفقرة ٧ .

له أساس من الحس وما صدر عن العقل مباشرة ، تحتوى عناصر أولية أو بديهية . فالزمان والمكان فكرتان أوليتان تدخلان فى جميع إدراكاتنا الحسية وتوجدان فى العقل بفطرته ، وبفضلهما أمكننا الوصول إلى علمين يقينيين هما علما العدد والمكان (أى الحساب والهندسة) . والمقولات الاثنتا عشرة[1] معان أولية موجودة فى العقل بفطرته أيضاً نستعين بها فى الوصول إلى المبادئ العامة فى العلوم الطبيعية كالمادة والتغير والاطراد فى وقوع الحوادث الطبيعية ، وفى التعبير عن هذه المبادئ فى صورة قضايا ضرورية . وهذه المعانى الأولية أو البديهية هى الأساس الذى نبنى عليه أحكامنا الضرورية وأحكامنا العامة . ويرى «كنت» أنها أمور نظرية راجعة إلى طبيعة العقل نفسه ، وإن كان أتباعه والمنتصرون لنظرية المعرفة يصفونها بطريقة أدق بأنها أمور افتراضية نتخذ منها أساساً لبحثنا فى العلوم . ولكن «كنت» فى الوقت نفسه لا يعتقد أن هذه المعانى البديهية تكفى وحدها فى إمدادنا بالعلم ، بل إن فائدتها تنحصر فى تطبيقها على المعلومات التى نكتسبها بطريق التجربة . ومن هذا كان استخدامها (تطبيقها) فيما وراء حدود التجربة — أى فى المجال الذى يتجاوز فيه العقل دائرة الحس — استخداماً غير علمى ، كما أنه لا يؤدى إلى نتيجة ما[2] .

٥ — وقد أطلق الفلاسفة الذين خَلَفُوا كنت على «البحث فى مطلق العلم»

---

(١) يعتبر «كنت» هذه المقولات تقسيما شاملا لأنواع الروابط التى تشتمل عليها الأحكام ، وهى أربعة أقسام : مقولات الكم ، ومقولات الكيف ، ومقولات الإضافة ، ومقولات الجهة ؛ وتحت كل قسم من هذه ثلاث مقولات : فتحت الكم الوحدة والكثرة والكل ؛ وتحت الكيف الوجود ، والعدم ، والتحديد ؛ وتحت الإضافة الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، والتبادل ؛ وتحت مقولات الجهة : الإمكان والامتناع ، الوجود واللاوجود ، الضرورة والحدوث ، ولكل واحدة من هذه المقولات نوع من الحكم (القضية) مستند إليها . (المعرب)

(٢) قارن الفصل الرابع الفقرة ٣ .

(الابستمولوجيا) أسماء كثيرة أشرنا إلى بعضها سابقا كاسم « علم المعرفة » الذى يستعمله فخته[1] . غير أن فخته لما نظر فى هذا العلم على وجه التفصيل أدى به بحثه إلى نتائج ميتافيزيقية خاصة عن طبيعة المبدإ الذى يقوم عليه نظام العالم ، وبذلك خرج عن حدود نظرية المعرفة بمعناها الدقيق . وكذلك كان الحال فى فلسفة شلنج فى مبدإ الذاتية ، وفى منطق هيجل وميتافيزيقا هربارت وفلسفة شوبنهور ؛ فإن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يحاول أن يضع حدودا معينة لدائرة البحوث المتصلة بالمعرفة بمعناها الصحيح ، لأنه غلب على فلاسفة الألمان منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر) ، الاعتقاد بأن نظرية صحيحة فى المعرفة هى وحدها الأساس الذى يمكن أن تبنى عليه الفلسفة جميعها ، وهى وحدها المستوى الدقيق الذى يمكن أن تقاس به النتائج التى تستنتج فى العلوم الجزئية . وقد كان المذهب المادى فى طبيعة الوجود : أى القول بأن المادة أصل كل شىء[2] هو السبب المباشر فى الرجوع إلى « كنت » ، وإن كان الرجوع إليه قد ابتدأ بالفعل منذ ابتدأ ذلك الاعتقاد[3] . ففلسفة هيجل النظرية تداعت أمام الصدمات التى وجهتها إليها العلوم التجريبية من جهة ، والفلسفة الجديدة الدقيقة من جهة أخرى . وابتدأت الفلسفة تسترد تدريجيا ما كانت فقدته من نفوذ . . واليوم يعتبر الإلمام التام بمسائل المعرفة أول عتاد للفيلسوف : بل إن نظرية المعرفة أصبحت فى نظر الكثيرين هى الفلسفة أو أنها الفلسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمى منظم . على أن الأهمية الكبرى التى للنظر فى المعرفة الإنسانية لم تعد وقفا على الفلسفة ، بل امتدت إلى ما وراء حدودها : فإن بعض العلماء

---

(١) قارن الفصل الخامس فقرة ١ . (٢) قارن الفصل السادس عشر .
(٣) قارن الفصل الثامن . الفقرة ٩ .

المبرزين فى العلوم الجزئيـة مثل هلمهولتز وماخ وفك قد حاولوا حل مشا كل المعرفة التى تتصل بعلومهم . وكذلك كان الحال فى علم اللاهوت البروتستنتى ، فإن أتباع مذهب رتشل على الخصوص قد ذهبوا إلى أن التفسير العلمى لتعليمات الدين المسيحى يتطلب نظرية فى المعرفة مثل نظارية كنت أو لطزه ، لا نظرية فى « ما بعد الطبيعة » .

٦ — وليس من شك فى أن مبحث المعرفة جدير بتلك المنزلة العالية التى وضع فيها . ولـكن لسوء الحظ كثرت الآراء وتعددت فى ماهية المشكلة الخاصة التى يعالج هذا العلم حلها . لذلك نجدنا مضطرين إلى تحديد المجال الذى يبحث فيه تحديداً دقيقاً بقـدر استطاعتنا . وإذا فسرنا المعرفة بأنها تحصـيل العلم ، أو العمليات العقلية التى بها نحصل العلم ، أصبح البحث فى المعرفة من غير شك فرعاً من فروع علم النفس ، لأن هذه العمليات ليس لها إلا وظائف سيكولوجية بحتة . والواقع أننا كثيراً ما نسـمع عن « سيكولوجيا » المعرفة ، أى فرع علم النفس الذى يبحث فى العمليات العقلية الشعورية التى يقوم بها العقل فى تحصيله للمعلومات ؛ وذلك كعمليات الإحساس والإدراك الحسى والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما إلى ذلك . وقد أشار القدماء فى علم النفس إلى « القوى المدركة » وفهموا منها هذا المعنى وفرقوا بين نوعين من هذه القوى : القوى المدركة العليا والقوى الإدراكية السفلى . أما الفكرة التى يستند إليها أصحاب هذا الرأى فهى فكرة الوظيفة التى يعتقدون أن كل عملية من عمليات العقل ، أو كل قوة من قوى الإدراك تؤديها أو فى إمكانها أن تؤديها . فكأنهم إذ يبحثون فى المعرفة يسألون أنفسهم عن الوظائف السيكولوجية التى بها نصل بالفعل ، أو التى فى إمكانها أن توصلنا إلى العلم بالأشياء . ولـكن البحث عن الغاية من كل عملية

عقلية — أو بعبارة أخرى — عن وظيفة كل عملية عقلية (وهو من خصائص علم النفس القديم) يجعل « سيكولوجيا المعرفة » علماً تطبيقيا . وإذا فهمنا المعرفة بهذا المعنى أصبح البحث فيها فرعا من فروع علم النفس التطبيقى . ولا يزال لهذه الفكرة بقية أثر نجده فى الاصطلاحات الحديثة التى أطلقت على بعض العمليات السيكولوجية كالإحساس بالثقل والإحساس بالمقاومة وإحساس الحركة ونحوها ، فإنها تدل على الكيفيات المحسوسة البسيطة التى تعطينا فكرة عن الجسم الثقيل أو المتماسك أو المتحرك .

٧ — ولكن لو لم تكن « نظرية المعرفة » أكثر من مجرد جزء من علم النفس التطبيقى للزم من ذلك ما يأتى :

أولا : أن العلوم الأخرى التى لها موضوعاتها الخاصة لا تسلّم بها أو تتخذها أساساً لها ، بل لزم أن «نظرية المعرفة» ذاتها تعتمد على علم النفس وتسلم بصحة قضاياه .

ثانياً : أن «نظرية المعرفة» تصبح على هذا التعريف علماً من العلوم الجزئية ، لأن علم النفس الذى هو أساسها (فى هذه الحالة) قد أصبح اليوم علما جزئيا[1] .

ثالثاً : أنها تصبح منقطعة الصلة بالمسائل الهامة المتعلقة بصدق العلم الإنسانى وحدوده ، فإن علم النفس التطبيقى ، بالغا ما بلغ ، لا يساعدنا على تقدير صحة أو خطأ علمنا ، أو وضع حدود لما فى مقدورنا أن نعلمه من الأشياء .

رابعاً : أن « نظرية المعرفة » على هذه الصورة تصبح عاجزة تماما عن أن تبحث مشاكل العلم العامة ، مثل مشكلة الذات والموضوع ، ومشكلة التطور فى العلم ونحو ذلك ، وتنحصر وظيفتها فى رسم أنجع الطرق التى يتبعها العقل فى تحصيل علمه بالأشياء ، أى وصف العمليات العقلية التى يحصل بها الإنسان علمه .

---

١ قارن الفصل الثامن . الفقرة ٩ .

ولـكنها بهذا المعنى تفقد صبغتها العلمية تماماً من حيث هى فرع من فروع الفلسفة ، أو علم من علومها العامة . لهذه الأسباب كلها لانستطيع أن نعد « نظرية المعرفة » بحثاً فى كيفية تحصيل العلم بالأشياء .

وهناك معنى آخر نستطيع أن نفهمه من « نظرية المعرفة » وهو أنها البحث فى النتائج التى يتوصل إليها فى العلوم المختلفة ، أو أنها البحث فى المعرفة الحاصلة بالفعل . غير أنه يخشى إذا فسرت بهذا التفسير ، وفهمت بهذا المعنى الواسع ، أن تختلط بعلم المنطق والعلوم الجزئية . أما الفرق بينها و بين المنطق[1] فهو أن المنطق علم يبحث فى القوانين الصورية للفكر . وإذا كانت العلوم الجزئية تتولى البحث فى مادة المعلومات ، كل منها فى ناحيته الخاصة به ، فمن البين أنه لا يبقى لنظرية المعرفة إلا البحث فى مادة الفكر فى صورتها العامة . وعلى هـذا تصبح مهمتها النظر فى بعض المعقولات التى تستخدم فى العلوم الجزئية جميعها ، وتعتبر أساساً منطقيا مسلماً به فيهـا ، من غير أن يتعرض واحد منها لدراسة هـذه المعقولات دراسة دقيقة .

٨ — فليست مهمة « نظرية المعرفة » إذن البحث فى بعض الحقائق الجزئية التى يمكن تمييزها من حقائق جزئية أخرى ، ولا النظر فى بعض المعقولات العامة التى يمكن الاستغناء عنها فى أى بحث علمى خاص ، بل النظر فى تلك المعقولات العامة التى تشترك فى استخدامها جميع العلوم الجزئية أو عدد كبير منها ، وتكوّن أساساً لا غنى عنه فى هذه العلوم . وربما فهم القارئ غرضنا فى صورة أكثر وضوحا إذا نظر إلى الموضوعات التى سنذكرها تحت هذا النوع من البحث .

أولا : أول ماتبحث فيه « نظرية المعرفة » تعريف « مادة العلم » بأوسع معانيها

---

١) على نحو ما سنشرحه فى الفصل السادس .

أى النظر فيما يمكن العلم به من الأشياء . ولهذا البحث أهميته الخاصة من ناحية اتصاله بالشروط التى يسلم الجميع بوجوب توافرها فى العلم ، والتى كثيراً ما تظهر فى المناقشات العلمية . ومما يتصل بهذا الموضوع المسائل الآتية :

(ا) التفرقة بين ما هو داخل فى العالم المحسوس وما هو خارج عنه : أى بين ما هو فى حدود التجربة وما هو خارج عن حدودها .

(ب) التفرقة بين العلم البديهى والعلم المكتسب ، أى بين مايدركه العقل بفطرته مستقلا عن التجربة ومالا يدرك إلا عن طريق التجربة .

(ج) البحث فى الشروط الواجب توافرها فى الأحكام الضرورية اليقينية أى النظر فى مادة العلم الضرورى ولم كان ذلك الخ .

ثانياً : تبحث « نظرية المعرفة » أيضاً فيما هو ذاتى وما هو موضوعى من المعلومات . ولتقسيم « المعلوم » إلى ما هو ذاتى وما هو موضوعى أهميـة كبيرة لأنه ينبنى عليه التفرقة بين فرعين عظيمين من فروع العلوم هما العـلم الطبيعى وعلم النفس ؛ فإن كل ما يمكن اعتباره متصلا بالذات (المدركة) يُرجع فيه إلى علم النفس ، وكل ما يتصل بالموضوع (المدرَك) يرجع فيـه إلى العلوم الطبيعية . وواضح أن بحثاً كهذا لا يمكن أن تستقل به نظرية فى المعرفة تعتمد على عـلم النفس . ولذا نعتقد أن الفلاسفة المثاليين الذين يأخذون بوجهة النظر السيكولوجية ويعتبرون كل حقيقة نعلمها فـكرة للذات العاقلة ، قدسدوا الطريق على أنفسهم لحل هذه المشكلة .

ثالثاً : يجب أن تبحث «نظرية المعرفة» فى تقسيم العلم إلى صورى ومادى ، وهو بحث لا يقل فى أهميته عن سابقه .

رابعاً : والمسألة الرابعة التى يصح أن ندخلها فى «نظرية المعرفة» هى البحث فى

معنى « الوجود » و « التغير » ، والنظر فى نوع خاص من أنواع التغير هو « النمو » .

ولكن إلى جانب هذه البحوث التى هى الأساس المنطقى لجميع العلوم الجزئية ، تبحث «نظرية المعرفة» فى طائفة أخرى من المبادئ التى تقل فى عموميتها عن المبادئ السابقة ، والتى يشترك فى استخدامها بعض العلوم الجزئية دون غيرها .

خامسا : تبحث «نظرية المعرفة» مفاهيم المصطلحات الآتية : المادة ، القوة ، الطاقة ، الحياة ، العقل : كما تبحث الصلة بين الظواهر النفسية (السيكولوجية) والظواهر الطبيعية (الفيزيقية) ، وإن كانت العادة قد جرت بأن يبحث هذه المسائل الخاصة بعضُ العلوم الفلسفية الأخرى مثل فلسفة الطبيعة وعلم النفس .

٩ — لسنا بحاجة الآن إلى أن نبرهن بأدلة جديدة على أن تعريفنا «لنظرية المعرفة » ، يصورها بصورة العلم الفلسفى الأساسى ، ولكننا بحاجة إلى أن نقف بالقارئ وقفة قصيرة لنبين له أن هذا التعريف يهدم تماما اعتراض الذين ينكرون أن البحث فى المعرفة يمكن أن يكوّن علما مستقلا . يتساءل هؤلاء المنكرون : كيف يتسنى الحكم على قيمة المعرفة وصحتها فى حين أن العقل الذى هو أداة فى تحصيلها هو بالضرورة العقل الذى يتولى الحكم عليها ؟ (كيف يكون العقل حاكما ومحكوما عليه فى آن واحد ؟) . فإذا نحن افترضنا صحة المعرفة فى هذه الحالة الأخيرة[1] ، ألا يصبح النظر فى صحة المعرفة على الإطلاق عبثاً لا طائل تحته ؟ وإذا نحن لم نفعل ذلك لم يكن لدينا مقياس نقيس به صحة المعرفة أو خطأها[1] .

---

(١) الحالة الأخيرة أى حالة حكم العقل على قيمة المعرفه وصحتها ، ومعنى عبارة المؤلف أننا إذا افترضنا أن العقل مرجع يوثق به فى تقدير المعرفة وصحتها ، فلا حاجة إلى البحث فى صحة أى معرفة لأنها وليدة ذلك العقل . وبالتالى إذا شككنا فى تقدير العقل للمعرفة شككنا فى مقدرته على تحصيل علم صحيح ، ولم يعد لدينا مستوى نقيس به صحة المعرفة ولا خطأها . (المعرب)

ولا يَرِدُ هذا الاعتراض على « نظرية المعرفة » إلا إذا اعتبرت نظرية فى كيفية تحصيل العلم بالأشياء ، ولكنه لا قيمة له على الإطلاق إذا وجه إلى نظرية المعرفة كما عرّفناها : أى نظرية المعرفة بمعنى البحث فى المعلوم على الإطلاق أو فى مطلق مادة العلم .

وليس من شك فى أن البحوث التى تعالجها « نظرية المعرفة » من أعقد البحوث الفلسفية على الإطلاق ، لأنها لا تتطلب فى إدراكها مقدرة خاصة على التفكير فى المسائل المعنوية البحتة وحسب ، بل تعتمد فى الوقت نفسه على التقدم العلمى فى العلوم الجزئية التى لا شك لها أثر بالغ فى معرفتنا بمادة العلم العامة . وهذا يقتضى إلماما واسعا بالنتائج العلمية التى يحصل عليها العلماء فى ميادين العلوم الجزئية المختلفة . أضف إلى هذا أن المعانى الكلية (التى تبحثها نظرية المعرفة) من المعانى العامة التى تظهر فى تفكير الرجل العادى وتفكير الفيلسوف على السواء ، لأن العقل الإنسانى يخضع فى الحالتين لقانون بسيكولوجى واحد ، ليس هذا مقام الخوض فى شرحه . لهذا يعترض « نظريةَ المعرفة » عقبات بعضها آتٍ من غموض الألفاظ عندما تستعمل فى معناها اللغوى العام ، والبعض الآخر من اتصال بحوث المعرفة بألوان شتى من النظريات والآراء الفلسفية . ومن الناحية النظرية البحتة لا يوجد ما يمنع نظرية المعرفة من الوصول إلى قوانين صحيحة عامه كغيرها من العلوم الأخرى . إلا أن العقبات التى تعترض سبيلها تفسر لنا من جهةٍ التناقضَ الظاهر فى مذاهب المعرفة فى البحوث الفلسفية ، كما تفسر من جهة أخرى أن مهمة « نظرية المعرفة » لا تزال فى جملتها غامضة غير محدودة . ولكننا نلاحظ هذه الظاهرة نفسها فى العلوم الجزئية ، فإن أكثر نظريات هذه العلوم عموماً أبعد من أن تصاغ فى صيغة يرتضيها جميع العلماء أو يسلمون بها من غير جدل أو مناقشة .

١٠ — أدى اختلاف المعانى التى تفهم من كلمة « منطق » فى كثير من الحالات إلى إدخال مسائل «المعرفة» فى الكتب التى تحمل اسم المنطق وتبحث المسائل المنطقية بمعناها الدقيق . ونحن نقتصر هنا على ذكر أسماء العلماء الحديثين الذين أفسحوا لبحوث المعرفة مكاناً فى مؤلفاتهم المنطقية ، وهؤلاء هم «شَبْ» (Schuppe) ولطزه وفنت .

ويجب ألا يفوتنا هنا أن نذكر أن الحاجة ماسة إلى وضع كتاب فى تاريخ بحوث المعرفة ، فإن هذا عمل لم يضطلع بالقيام به أحد بعد .

الفصل السادس

المنطـــــق

---

١ — كان أرسطو أول من وضع علم المنطق الذى نعرّفه بأنه البحث فى قوانين الفكر الصورية . نعم سبق أرسطو إلى البحث فى بعض مسائل هذا العلم الفلاسفة القدماء ، فإن فى كثير من محاورات أفلاطون بوجه خاص مناقشات فى كيفية حصول التصورات فى الذهن ، وبحوثا فى التعريف وطريقة الاستدلال القياسى . ولكن لم تكن للمنطق صفة العلم المستقل ، ولم تصنف مسائله تصنيفا علميا دقيقا إلا على يد أرسطو . وهو يطلق اسم أنا لوطيقا (التحليلات) على مبحثى القياس والبرهان ، ويتكلم فى «التحليلات الأولى» عن القياس ، وفى الثانية عن البرهان والتعريف والتصنيف والاستقراء . ويطلق اسم طوبيقا

(الجـدل) على الجزء الخاص بالأقيسة الجدلية ، أى الأقيسة التى تتألف من مقدمات ظنية . أما الجزء الذى يسميه « بارى أرمنياس » (العبارة) فيبحث فى القضية والحكم . و يبحث الجزء المسمى قاطيغورياس (وهو مشكوك فى أصله) فى المعقولات الكلية التى تسمى بالمقولات .

وقد أطلق ناشرو كتب أرسـطو المنطقية وشراحها على مجموعها اسم « الأرغانون »[1] (أى الآلة) ، كما أطلقوا على العلم الذى تتضمنه هذه الـكتب اسم « المنطق » . أما أرسـطو فلم يستعمل سوى كلمة « التحليلات » دلالة على هذا العلم .

وقد أضاف الرواقيون لا سيما زينون وكريسيبوس إلى المنطق الأرسطى بعض البحوث المتصلة بالمعرفة الإنسانية ، كما زادوا الأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة .

وقد أدخل أهم مسائل الأرغانون بعد القرن السادس الميلادى فى الـكتب المدرسية التى وضعت فى ذلك العهد فيما كان يعرف بالفنون السبعة[2] . و بذلك أصبح للمنطق مكانة بارزة فى مناهج المدارس المسـيحية فى القرون الوسطى . ولـكن تغير اسمه عندئذ إلى « الجدل » تمشياً مع اصطلاح الرواقيين فى تقسيم بحوث المنطق إلى قسمين : جدل وخطابة[3] ؛ وأصبح المنطق فى ذلك العصر ميداناً ينزل إليه كل محب للنضال الفلسفى من المدرسيّين . وتوسع العلماء فى دراسة القياس الأرسطاطاليسى بدقة عظيمة ، و بالغوا فى استنتاج النتائج القياسـية على اختلاف أنواعها ، المعقول منها وغير المعقول ، ما دامت مقدمات القياس مستكملة

---

(١) وهو ما يسميه العرب « بالنص » . والأرغانون كلمة يونانية معناها الآلة ، وقد وردت كلمة الآلة فى جملة تعريفات عربية لعلم المنطق لأنه بمثابة الآلة لسائر العلوم . (المعرب)

(٢) وهى النحو والمنطق والبلاغة والحساب والهندسة والفلك والموسيقى . (المعرب)

(٣) قارن الفصل الثالث . الفقرة الأولى ، والفصل الرابع . الفقرة الأولى .

شرائط الإنتاج من حيث الكلية والجزئية والسلب والإيجاب . وفى الوقت نفسه لعبت فكرة « الكلى » دوراً هاما فى الخلاف بين الاسميين «Nominalists» والواقعيين «Realists» ، فذهب الاسميون إلى أن الكلى لاوجود له إلا فى الاسم ، وزعم الواقعيون أن له وجوداً حقيقيا لأن من الكليات تتألف ماهيات الأشياء التى تسمى بأسماء كلية .

٢ — ظلت للمنطق الأرسطى مكانته مدة طويلة فى العصر الحديث أيضاً : فقد احتُفِظَ به فى المدارس البروتستانتينية فى كتب ميلا نكثون المدرسية ، ولكن الثورة العامة ضد أرسطو والمدرسيين التى امتازت بها أوائل ذلك العصر قد أدت إلى إحداث تغيرات كثيرة وخطيرة فى هذا العلم . ثم إن بطرس ريموس (+١٥٧٢) لم ينحرف عن الفكرة الأرسطية إلى الحد الذى قد نستنتجه من حملته العنيفة ضد أرسطو ؛ فإن عمله يكاد ينحصر فى تبويب المنطق على النحو الذى ظل عليه إلى يومنا هـذا مع قليل من التحوير . ذلك أنه قسم المنطق إلى أربعة أقسام : التصورات ، والتصديقات ، والقياس ، والمنهج . أما الذى كان نقده أنكى وأشد فهو « بيكون » ، لأنه ينكر القياس والطريقة القياسية جملةً على أساس أن القياس لا يكسبنا علماً جديداً ، ولا يمكن أن يؤدى إلى أى تقدم علمى . أما الطريق الطبيعى الصحيح لكسب العلم بالأشياء ، فهو فى نظره الاستقراء ، لذلك يكبر من شأنه ويحله محل القياس . وإن معارضة بيكون لأرسطو لتظهر حتى فى عنوان كتابه الذى يطلق عليه اسم « الآلة الجديدة » (Novum Organon) غير أننا يجب أن نسلم بأن الطريقة التى يسميها بيكون الاستقراء أو المنهج الاستقرائى لا يقره عليها أحد اليوم . ولكن المجهود الذى قام به (وهو مجهود فيه شىء من العنف) فى تهذيب طرق البحث التى كانت سائدة فى الماضى ،

وإصلاحها بحيث يمكن استخدامها فى العلوم التجريبية التى كان يحس بنهضتها ، قد كان له أثر بعيد المدى فى تطور المنطق . ويجب ألا ننسى كذلك أن البحوث التى قام بها بعد بيكون كل من هبز ولوك وباركلى وهيوم فى معنى التصور ، والعلاقة بين المعنى واللفظ الدال عليه كانت بحوثاً قيمة دقيقة .

أما قواعد المنهج التى وضعها ديكارت فلم يكن لها مثل ذلك الأثر ؛ فإن ديكارت لم يشترط — إلى جانب ما اعتبره مقياسا للحقيقة — وهو وضوح الفكر وتميزه ، أكثر من أن الباحث يجب عليه أن يحلل الصعوبات التى تعترضه ، ثم يرتب أفكاره ثم ينظر إلى موضوع بحثه نظرة شاملة من جميع نواحيه . وقد اتخذ العلوم الرياضية المثال الأعلى الذى يجب أن تحتذيه العلوم فى بحوثها . ثم جاء اسبنوزا فكانت العلوم الرياضية فى نظره أعلى مكانة منها فى نظر ديكارت . أما ليبنتز وولف فقد حاولا أن يتخذا المنهج الرياضى نموذجا يحتَذَى فى جميع العلوم على قدر ما تسمح به طبيعة كل علم . وقد وضع وولف منطقا منظما[1] اعتبره أساسا للفلسفة جميعها . وقسم المنطق كعادته إلى نظرى وعملى ، فالنظرى يبحث فى التصورات والتصديقات والقياس على النحو الأرسطى : والعملى له غايتان : الأولى وضع المناهج الفنية للبحث فى العلوم ، والثانية وضع قواعد فنية للسلوك الإنسانى فى الحياة .

٣ — ولكنت الفضل فى عزل المنطق عن نظرية المعرفة ، وفى تصنيفه لمسائل المنطق على أساس جديد مفيد . فهو يعرف المنطق بأنه العلم الذى يبحث فى التفكير الصحيح الذى يأتى مطابقا لمبادئ العقل البديهية ؛ أو العلم الذى يرشد الإنسان إلى ما يجب أن يكون عليه التفكير . وهو بهذا يدخل فى المنطق

---

(١) قارن الفصل الثالث . الفقرة الثالثة .

فكرة الغاية من جهة — إذ يعتبره فنا من الفنون أو علما من العلوم المعيارية — ومن جهة أخرى يلاحظ ناحيته الصورية .

وقد قسم المنطق على النحو الآتى :

المنطق
خاص — عام
عام: تطبيق — بحث
بحث: مناهج البحث العلمى — البحث فى المبادئ (التصورات والتصديقات والقياس)

ويمتاز هذا التقسيم الذى تلقاه معظم المفكرين بالقبول بأن « كنت » يعزل فيه مناهج البحث عن أجزاء المنطق الأخرى التى هى التصورات والتصديقات والقياس .

هـذا ، وقد ظهر فى العصر الحديث عدة مؤلفات قيمة فى المنطق ، أفضلها على الإطلاق كتاب جون استيوارت ميل (١٨٧٢) الذى يعتبر بحق أول مجدد حقيقى فى هذا العلم . نشر هذا الكتاب System of Logic سنة ١٨٤٣ ، وطبع ثمانى طبعات قبل وفاة مؤلفه . ويعتبر « ميل » — متبعا فى ذلك التقاليد الإنجليزية المنطقية — الاستقراء المحورَ الذى تدور عليه جميع البحوث المنطقية ، ولا يعنى إلا قليلا بالقياس والطريقة القياسية . ولكتاب «أوبرفج» System der Logik (الطبعة الخامسة سنة ١٨٨٢) ، قيمة خاصة من أجل التفاصيل التاريخية العديدة التى ذُيِّل بها . ولدرُبِش كتاب عالج فيه المنطق من الناحية الصورية البحتة متبعا فى ذلك مبادئ هربارت[1] . أما الكتب الألمانية الجديدة فى المنطق ، فقد سلكت مسلكا وسطا بين منطق هيجل الميتافيزيقى[2] ومنطق هربارت الصورى ، مدخلة فى الوقت نفسه تعديلات هامة فى بعض أجزاء المنطق .

---

(١) راجع الفصل الثانى . الفقرة السابعة .

(٢) راجع الفصل الثالث . الفقرة الرابعة .

فسيجفارت مثلا يجعل للقضية (أو الحكم) المكان الأول فى بحوثه المنطقية[١]، فى حين يحذف أردمان قسم التصورات من كتابه أو على الأقل لا يفرد له بابا خاصا[٢]، ولطزه وشب وفنت يمزجون بحوثهم المنطقية البحتة بمسائل المعرفة[٣]. وإلى جانب هـذا نجد فى كتاب «لِبْس» مختصرا واضحا مفيدا فى المنطق من الناحية السيكولوجية[٤].

أما كتب تاريخ المنطق فأهمها الكتاب العظيم الذى ألفه فون برانتل (ما بين سنة ١٨٥٥ وسنة ١٨٧٠)، ووصل فيه لسوء الحظ إلى سـنة ١٥٣٠ فقط[٥]: وكتاب هارمس (١٨٨١).

٤ — ولاشك فى أن المنطق أكثر العلوم الفلسفية نضجا وتقدما، سواء فى ذلك أسلوبه أو قضاياه التى لا تحتمل النقيض، وإن كان هذا ليس معناه أننا لا نجد بين آن وآخر اختلافا فى طريقة عرض بعض مسائله أو فى نظرياته. ثم قد قضى تمـاما فى العصر الحاضر على منطق هيجل الميتافيزيقى المتفرع عن نظريته الفلسفية فى وحدة الوجود والفكر. ويرجع الفضـل فى هذا إلى نقد ترندلنبرغ له[٦]. وهناك أنواع كثيرة من المنطق ظهرت فى العصر الحـديث كالمنطق الأبستمولوجى (الممتزج بنظريات المعرفة)، والمنطق الصورى البحت والمنطق السيكولوجى والمنطق الرياضى الذى يرجع العهد به إلى عشرات السنوات

---

(١) فى كتابه Logik : الطبعة الثانية سـنة ١٨٨٩ — ٩٣ ترجمة هلين دِندى سنة ١٨٩٤.

(٢) فى كتابه Logik : ١٨٩٢.

(٣) لطزه فى كتابه System der Philosophie. 1 Logik 1880 : الترجمة الإنجليزية سنة ١٨٨٨، وشب فى كتابه Erkenntnisstheoretische Logik سنة ١٨٧٨، وفنت فى كتابه Logik سنة ١٨٩٣.

(٤) فى كتابه Grundzüge der Logik سنة ١٨٩٣.

(٥) فى أربعة أجزاء عنوانه : Geschichte der logik im Abendlande.

(٦) فى كتابه Logische Untersuchungen الطبعة الثالثة سنة ١٨٧٠.

الأخيرة فقط . أما المنطق الابستمولوجي فيبحث فى مادة العلم على الإطلاق من ناحية اتصالها بالمسائل المنطقية ، فى حين لاينظر المنطق الصورى فى مادة الفكر ولا فى أهمية صور التفكير فى العلوم . ويبحث المنطق السيكولوجي مسائل المنطق كما لو كانت جزءاً من علم النفس . فالتفكير فى نظر أصحابه — لاسيما التفكير الصحيح — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية . بقى المنطق الرياضى ، وقد سمى بهذا الاسم لأنه يستخدم فيه نوع جديد من الرموز أو لوغاريتمات منطقية .

هذا وينبغى أن نفرق بين نظرتين مختلفتين إلى علم المنطق : الأولى التى تعتبر هذا العلم من العلوم المعيارية وتجعل مهمته وضع القواعد أو القوانين التى يجب أن يفكر الإنسان بمقتضاها . والثانية التى تعتبره من العلوم الوصفية ، وتجعل مهمته وصف التفكير العلمى أو تفسيره على ما هو عليه — لا على ما يجب أن يكون عليه .

ولما كنا لا نستطيع أن ننقد بالتفصيل كل نظرية من النظريات المنطقية التى ظهر فيها خلاف فى الرأى ، آثرنا أن نقدم بين يدى القارئ صورة عامة خالية من التناقض لماهية المنطق ومسائله بحسب ما يراه جمهور المناطقة .

٥ — قد عرّفنا المنطق آنفا بأنه العلم الذى يبحث فى المبادئ الصورية للفكر[١] ، ونعنى بهذه المبادئ الصورية النسب أو العلاقات التى نفترض وجودها فى كل لحظة من لحظات تفكيرنا بين موضوعات الفكر والرموز الدالة عليها ، سواء أكانت هذه الرموز ألفاظا أم حروفا أم رسوما . نعم قد يقال إن معاجم اللغة تشرح لنا هذه العلاقات من حيث إنها تشرح معانى الألفاظ المفردة ، وإن التخاطب أو أى نوع من أنواع الاتصال بين الناس يقتضى العلم بالعلاقات

---

(١) راجع الفصل الخامس . الفقرة الأولى .

التي بين العبارات المستعملة والأشياء التي تشير إليها هذه العبارات . ولكن مهمة المنطق مهمة أخرى ، لأنه لا يبحث في كل المعاني التي يمكن أن يستخدم فيها بعض الألفاظ ، بل يقتصر على النظر في القوانين العامة التي تخضع لها العلاقات الصورية بين موضوعات الفكر والألفاظ الدالة عليها[1] ، ويشرحها شرحا علميا دقيقا ، أي يضع الشروط العامة التي يجب أن تخضع لها أي لغة علمية منظمة في كيفية استخدام هذه اللغة وتحليل عباراتها . زد على ذلك أن مهمة المنطق الأولى هي العناية بالتفكير من حيث هو وسيلة لتحصيل العلم الصحيح . لذلك استحق أن يطلق عليه اسم المقدمة أو المدخل إلى جميع العلوم الأخرى . ولما كان تحديد الغرض من أي علم من العلوم معناه بالضرورة تعريف الغاية التي يحققها ذلك العلم تعريفا دقيقا ، قلنا في الغرض من علم المنطق إنه ليس العلم الذي ينظر في مختلف الطرق أو المناهج التي تؤدي إلى كسب المعارف أيا كان نوعها — بما في ذلك الطرق أو المناهج التي استخدمها الناس في الماضي — بل غايته الوصول إلى مثال أعلى للتفكير والمناهج التي تكفل تحقيق ذلك المثال الأعلى ، لأنه علم معياري : أي أنه لا يبحث فيما هو موجود بالفعل ، بل فيما ينبغي أن يوجد . وإذا كانت الغاية القصوى لكل علم هي الوصول إلى طائفة من القضايا الكلية الصادقة ، كان المنطق هو العلم الذي يضع الشروط التي يمكن بوساطتها تحقيق هذه الغاية : أي أنه العلم الذي يضع القواعد الدقيقة للبحث العلمي بوجه عام . وبهذا المعنى نسلم بالتعريف الشائع الذي عرِّف به المنطق من أنه « فن التفكير » ، وذلك بأن ندخل

---

(١) لا يبحث المنطق في العلاقة بين اللفظ ومعناه ، فهذا من شأن علم اللغة ، وإنما يبحث في كون هذه العلاقة كلية أو جزئية ، سالبة أو موجبة ، والقوانين العامة هي قوانين المنطق الصوري مثل قانون التناقض وقانون العكس وغيرهما . (المعرب)

تحت كلمة «التفكير» جميع العمليات العقلية التى تستخدم فى الوصول إلى الغاية السابقة ، مثل عملية التصور وعملية التقسيم والتصنيف وعملية الاستقراء وعملية القياس ونحو ذلك . ولما كان البحث الكامل فى قواعد المنطق يقتضى ضرورةَ العلم بأجزاء الكلام المنطقى ، لم يكن المنطق بحثا فى منهج العلوم فحسب ، بل دراسة لأعمال العقل البسيطة التى يتألف منها التفكير المعقد أيضا ، بل دراسة لأجزاء الكلام المنطقى . فالتصور أو إدراك المفرد (الدال عليه لفظ أو أى رمز من الرموز) ، جزء من أجزاء الكلام المنطقى فى كل قضية علمية ، والتصديق أو الحكم — الذى تدل عليه القضية العلمية نفسها — جزء من الأجزاء التى يتألف منها نوع آخر من التفكير أكثر تعقيدا . والقياس الذى هو قول مؤلف من قضايا على نحو خاص ، جزء من الأجزاء التى تتألف منها الحجة ، وهى نوع ثالث من التفكير أكثر تعقيدا من النوعين السابقين . فالبحث فى أجزاء الكلام المنطقى التى هى التصورات والتصديقات والأقيسة بهذا الاعتبار مقدمة ضرورية للمنطق المعيارى العالى الذى يبحث فى مناهج العلوم .

٦ — سنورد فى هذه الفقرة بعض الملاحظات على المنطق السيكولوجى والمنطق الرياضى نرجو أنها تؤيد وجهة النظر التى أخذنا بها فى ماهية المنطق والغاية منه وتشرحهما .

الملاحظة الأولى : لا يشك أحد فى أن القضايا العلمية وكل ما يتصل بها إنما هى ألفاظ منطوقة أو مكتوبة ، فهى بذلك عمل من أعمال الإنسان الإرادية وأثر من آثاره الفكرية ؛ ولكن هذا لا يبرر إدخال المنطق فى علم النفس للأسباب الآتية :

أولا : أن المنطق ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا) تقع عليهما — من حيث

هما جزء من « علم المعرفة العام » مهمة البحث فى جميع المبادئ التى تفترضها العلوم بما فيها علم النفس — وعلى هــذا لا يمكن اعتبار المنطق جزءا من علم النفس ، وإلا لما قام بوظيفته على الأقل بالنسبة للعلم الذى هو جزء منه .

ثانيا : أن المسائل المشتركة بين علم النفس والمنطق تُبْحَثُ فى كل من العلمين من جهــة خاصة مستقلة تماما . فعلم النفس إذ يعرض للتصورات مثلا ، يعرض لها من ناحية نشأتها وتكونها فى عقلية الفرد ، كما يعرض للأعمال العقلية الأخرى التى يُحْتَاج إليها فى التصور . وكذلك يبحث علم النفس فى التصورات من حيث هى كلية أو جزئيــة ، وفيما تستدعيه الإدراكات الحسية المختلفة إلى الذهن من ألفاظ (أو غيرها من الرموز) ، وفى الظروف الخاصة التى تحيط بالإنسان أثناء سماعه أى شى أو قراءته أو كتابته . أما المنطق فيبحث فى التصورات بحثا مختلفا تماما عن هذا : إذ التصور فى المنطق معناه إدراك المفرد : أى إدراك نسبة بين لفظ دال وشىء مدلول عليــه بهذا اللفظ . ثم هو لا يعنيه إلا الصور العامة لهذا الإدراك ، وكيفية تطبيقها على الأشياء التى يصدق عليها[1] .

ثالثا : أن القول بأن « القضية » أو الحكم عمل من أعمال الإرادة أو أثر من آثار العقل لا يدل مطلقا على صدق الحكم أو كذبه ، بل على العكس يعتبر صدق القضية أو كذبها مستقلا عن قائلها ، لأن القضية ينظر إليها فى المنطق فى ذاتها . أضف إلى هــذا أن المنطق لا يفرق بين قضية مقروءة وأخرى مسموعة أو مكتوبة ، كما أنه لا يفرق بين القضايا على أساس ما تستدعيه فى الذهن من المعانى ، ولا على أساس درجة الانتباه الذى يحصره الإنسان فيها أو ما شا كل ذلك .

---

(١) الصور العامة مثل كون التصورات كلية أو جزئية ، أسماء ذوات أو أسماء معان ، موجبة أو سالبة ، مطلقة أو نسبية ونحو ذلك . (المعرب)

رابعا : أننا إذا فرقنا بين المنطق وعلم النفس على هذا النحو ، أمكننا أن نفهم كيف وصل الأول منذ أوائل نشأته إلى مستوى العلوم المضبوطة ، وكيف ظل إلى يومنا هذا قليل التأثر بالتغيرات والتطورات التى ظهرت فى علم النفس .

٧ — الملاحظة الثانية ، وتنصب على ذلك المنطق الجديد المعروف بالمنطق الرياضى . فى هذا المنطق يعبَّر عن النسب التى يمكن وجودها بين حدود القضايا بعبارات رمزية دقيقة ، ثم تستنتج استنتاجات جديدة بواسطة عمليتين رياضيتين هما عمليتا العكس والتحويل . وقد كان بول[1] «Boole» أول من وضع لوغاريتما رياضيا بالمعنى الصحيح فى كتابه « بحث فى قوانين الفكر » (سنة ١٨٥٤) ، ثم كان

---

(١) منطق ورياضى إنجليزى ولد سنة ١٨١٥ وتوفى سنة ١٨٦٤ . كان كتابه المذكور أول بحث منظم فيما عرف فيما بعد باسم المنطق الرياضى . ولايخلو اسم « المنطق الرياضى » من الغموض لا سيما وأن هذا الاصطلاح قد استعمل فى معنيين آخرين غير المعنى الذى استعمله فيه المؤلف . وقد فضل غيره أن يطلق على منطق « بول » ومن تبعه اسم المنطق الرمزى Symbolic Logic . أدرك بول أن استعمال الرموز مثل + ، — ، × فى العلوم الرياضية قد عاد على هذه العلوم بفائدة عظيمة ، وكان له فضل كبير فى تطورها ، فأراد أن يدخل إلى المنطق الصورى النظام الرمزى الرياضى لتحقيق الغاية نفسها ، ولكن طريقته لم تصادف فى المنطق النجاح الذى صادفته فى الرياضة . أدت هذه الطريقة إلى شىء من الاضطراب فى إدراك العلاقة بين المنطق والرياضة ، فظُن أن المنطق فرع من فروع الرياضة لأنه استخدم لغتها ، ولكن هذه النسبة قد انعكست تماما عندما برهن بعض الرياضيين الحديثين مثل كانتور على أن الرياضة فرع من المنطق . أما الاصطلاح الشائع وهو المنطق الرياضى (mathematical Logic) فقد يفهم بمعنيين : « منطق الرياضة » ، أو «رياضة المنطق» وهما مختلفان ، والأولى ألا نتكلم عن منطق الرياضة بل عن فلسفة الرياضة ، فإن المراد بمنطق الرياضة البحث الفلسفى فى طريقة الرياضة الرمزية وقيمة استعمال الرموز والطريقة القياسية فى الاستدلالات الرياضية . وفى مثل هذا البحث يجب ألا نستخدم اللغة الرمزية لأنها لا تفى بالتعبير عن المعانى الفلسفية . وأما ما يسمى برياضة المنطق فهو البحث فى كيفية إرجاع المبادئ الرياضية إلى مبادئ منطقية صورية . فهو علم يراد به إظهار أن الرياضة أساسها المنطق لا العكس ، ومن أعظم من كتبوا فى هذا الفرع فى العصر الحاضر الأستاذان : هويتهد ورسل فى كتابهما : Principia Mathematica ، راجع كتاب المنطق للأستاذ جولسون ج ٢ ص ١٦٣ — ١٣٨ . (المعرب)

الفضل بعد « بول » لكل من جفونز وڤن و بيرس وشرويدر فى بناء قواعد هذا العلم . وهاك مثالا بسيطا يوضح لك طريقتهم .

يرمز للقضية الحملية بجميع أنواعها بالصورة ا =) ب حيث تدل العلامة = على التكافؤ فى الماصدق بين الطرفين ا و ب ، وتدل العلامة) على دخول ماصدق ا فى ماصدق ب . فإذا قلنا إن ا =) ب وإن ب =) حـ لزم أن ا =) حـ . ويعترض على أن هـذا النوع من المنطق يمثل المنطق كله بهذا الاعتراض القوى ، وهو أنه يفسر جميع النسب بين حدود القضايا بأنها نسب ماصدقات إلى ماصدقات أخرى [مع أنه لا يمكن تفسير جميع القضايا على هذا النحو] . وقد حاول بعض مناطقة العصر الحديث --- وصادفوا شيئاً من التوفيق فى محاولتهم — أن يتجاوزوا منطق الماصدق إلى نوع آخر من المنطق الرياضى مراعين فيه مفهومات الحدود لاماصدقاتها . وهذا هوما يسمونه « منطق المفهوم » .

والآن نورد على المنطق الرياضى الاعتراضات الآتية :

أولا : أن المنطق الرياضى ، مع استثناء حالات قليلة ليس لها كبير أهمية ، لا حاجة إليه ولا قيمة له . فإن كل ما نستطيع أن نجنيه منه نحصل عليه بطريقة أيسر وأبسط فى المنطق اللفظى ، لأن المنطق الرياضى لا يتطلب العلم بأساليب المنطق اللفظى فحسب ، بل بالأساليب الرمزية الخاصة به أيضا .

ثانيا : أن طريقة عرض المسائل فى المنطق الرياضى كثيرا ما تخرج المصطلحات المنطقية عن معناها الأصلى ، لأنها تبرزها دائماً فى صورة رياضية خاضعة لقواعد الكم والاستنتاج ، مع أن كثيراً من مسائل المنطق (كمسألتى التصورات والاستقراء) لا يمكن التعبير عنه بالأسلوب الرياضى الدقيق .

ثالثاً : أن هذه الطريقة قد استخدمت بالفعل فى الماضى ، فقد حاول بعض

العلماء التعبير عن العلاقات المنطقية (بين الحدود والقضايا) بطريقة رمزية سهلة ، واستخدموا من أجل ذلك الأشكال الهندسية أو البراهين التحليلية المختصرة ، ولكن هذه الطريقة نفسها — أعنى طريقة التعبير بالمحسوس عن النسب المعقولة — طريقة تستخدمها الرياضة أحياناً ، وليست بأى معنى من المعانى منطقاً رياضيا .

رابعاً : أن التعبير عن الأساليب المنطقية بأساليب رياضية لا تكسب المنطق شيئاً جديداً ، ولا تزيد فى قوة أحكامه ولا فى دقتها ، بل إن العنصر المنطقى فى الرياضة هو الذى يكسبها القوة والدقة ، والذى يجعل الرياضة تبدو لنا فى جلاء ووضوح علماً منطقيادقيقاً صادقة أحكامه صدقاً ضروريا هوأنها أكثر العلوم تحرراً من الغموض الذى يلصق عادة بالعلوم ذوات الموضوعات الخاصة ، أو التى أصبحت مسائلها موضوع نظر التفكير العام .

خامساً : أن «المنطق الرياضى» لا يعدو كونه أسلوباً فنيا خاصا ، أو طريقة خاصة للتعبير عن الحدود المجتمعة فى قضية ، أو القضايا المجتمعة (فى نوع من أنواع الاستدلال) ، ولو أن أصحابه لا يدركون هذه الحقيقة دائما . فهو ليس بحثاً فى الفكر ، ولا فى كيفية استخدام الفكر لتحقيق غاية معينة . فليس إذن بالمنطق كما نفهمه ، لأن المنطق مهمته القيام بكل هذا .

(ب) العلوم الفلسفية الخاصة

الفصل السابع

الفلسفة الطبيعية

١ — ابتدأ التفكير الفلسفى عند قدماء اليونان بالفلسفة الطبيعية ، ويطلق على المدرستين اللتين ظهرتا قبل سقراط عادة اسم « المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة الطبيعيين » . بل إن النظريات المختلفة التى وضعها فلاسفة ذلك العصر لتفسير حقائق الأشياء كانت فى جوهرها نظريات فى العالم الطبيعى : أى العالم الخارجى الذى يقع عليه الحس . وقد لعبت هذه الفكرة دورا هاما فى التفكير العلمى فى ذلك العصر بحيث إن المفكرين لما وجهوا اعنايتهم إلى النظر فى الإنسان والأشياء المتصلة بالعقل الإنسانى ، حصروا كل هذه العناية فى بحث الظواهر العقلية التى اعتقدوا أنها تساعد على كسب العلم بالعالم الخارجى . وليس من الصعب تفسير هذه العناية بالعلم الطبيعى فى زمن كانت النزعة إلى التفكير الفلسفى العام لا تزال فى بدء يقظتها .

قارن حال أولئك القوم بما نحن عليه اليوم . ألا يعتبر جمهور الناس الأشياء الصلبة الثقيلة الملونة الرنانة ذات وجود حقيقى ، ويغفلون كل ما للعقل المدرك لهذه الأشياء من أثر لا شك فيـه ، فى إدراكه لها ؟ إن من أقرب الأشياء إلى طبيعة الإنسان أن يعتبر الأشياء التى يدركها فى العالم الخارجى أعيانا ذات وجود مستقل عنه : ولا يعلم إلا بتفكير ناضج عميق ، أن ما نسميه أعيانا

ذات وجود خارجي مستقل عن العقل ، إنما هي في الحقيقة نتائج لمجموعة من العوامل بعضها خارج عن العقل و بعضها في العقل نفسه . أى أنها أمور لها وجود أولى (يقع عليه إدراكنا) ، ولكنها موجودة في عالم تفكيرنا أيضاً . ومما يؤيد هذا دراسة فقه اللغات ، فإنه ظهر أن الألفاظ الدالة على الأشياء المحسوسة أسبق في وجودها في اللغة من الألفاظ الدالة على الوظائف السيكولوجية كعملية الإبصار والسمع والحس والإدراك ونحوها .

أضف إلى ذلك أن عناية الإنسان في أدوار حضارته الأولى بالنظر إلى مظاهر الطبيعة الخارجية ترجع إلى أن لعلمه بأحداث الطبيعة وظواهرها أثراً بالغاً في حياته ، لأنه بذلك العلم يتمكن من إخضاع الطبيعة لمطالبه و إعداد العدة لها عندما يتنبأ بحوادثها . ومن الحق أن نقول بوجه عام إن الباعث على طلب الإنسان العلم متأصل — في أول نشأته — في الباعث على حبه البقاء ، و إن هذا الباعث لو أنه نما وقوى بطبيعته (كما هو الحال في طلب العلم الفلسفي)[١] يظل زمناً طويلا خاضعاً لفكرة المنفعة أو الفائدة التي يجنيها الإنسان من العلم باستخدامه في شؤون حياته العملية .

٢ — وأهم نظرية في الفلسفة الطبيعية القديمة عند اليونان — إن لم تكن في العصر القديم كله — نظرية الذريين : فإنهم كانوا أول من وضع حدا فاصلا بين العالم الخارجي الذي لا يمكن وصفه إلا وصفاً كميا[٢] ، والعالم الداخلي الذي لا يمكن وصفه إلا بلغة «الكيف» . و يمكن البرهنة على أن هذه النظرة الميكانيكية البحتة إلى الطبيعة — التي ظهرت مرة أخرى في أوائل العصر الحديث — قد

---

(١) راجع الفصل الثاني . الفقرة الثانية .

(٢) لأنهم قالوا إن كل ما في العالم المحسوس مؤلف من ذرات ، وهذه الذرات لا تختلف إلا في كمها . (المعرب)

كانت إلى حد ما نتيجة لازمة لمذهب أنكسمانيس القائل بأن الهواء هو أصل الأشياء جميعها . أما فى العصر اليونانى المتأخر ، وفى العصور الوسطى ، فقد حل محل النظرية الذرية — بالرغم مما كان لها من أهمية فى التفكير العلمى — مذهب أفلاطون وأرسطو اللذين ذهبا إلى أن الأشياء المادية ليس لها وجود حقيقى على الإطلاق ، أو أنها عدم الوجود الحقيقى ، أو أنها — على أكثر تقدير — مجرد القابلية أو الاستعداد للوجود[1] ، فى حين أن الوجود الحقيقى إنما هو للصورة وحدها وللمعانى أو المثل . على أن الأمر لم يقف عند إنزال المادة هذه المنزلة الثانوية ، بل استعاض الفلاسفة عن تلك النظرية الميكانيكية التى تشرح العلاقات بين الحوادث الطبيعية على أساس علّى بحت ، نظريةً مبنية على فكرة الغاية (فى العالم وكل ما يجرى فيه) .

وقد شرح أفلاطون فلسفة الطبيعة فى كتابه « طيماوس » ، وذكرها أرسطو فى كتابه « الطبيعة » على الأخص . إلا أن التميز بين علم الطبيعة بمعناه الدقيق وفلسفة الطبيعة لا وجود له بشكل واضح عند الفلاسفة الذريين ، ولا عند أفلاطون وأرسطو .

هـذا ، وقد قلت عناية المدارس التى أعقبت أفلاطون وأرسطو ببحوث الفلسفة الطبيعية كثيرا ، إلا إذا استثنينا من فلاسفة هذه المدارس « أبيقور » الذى أخذ بنظرية ديموقريط الذرية ، ولم يحور فيها إلا قليلا . أما تحقير المادة الذى نراه فى صورة واضحة فى الفلسفة المسيحية فيرجع إلى عوامل أهمها تأثر هذه الفلسفة

---

(١) يشير هنا إلى الهيولى التى يعتبرها أرسطو مجرد قابلية الوجود ، فليس لها وجود حقيق فى ذاتها ، وإنما تصير وجوداً حقيقيا بوجود الصورة فيها ، كما يشير إلى نظرية أفلاطون فى الوجود الخارجى ، وأنه مجرد ظل للعالم الحقيق الذى هو عالم المثل . (المعرب)

بالفلسفة الأفلاطونية ، فقد أصبح العالم المادى المحسوس فيها ليس مجرد ظل للحقيقة ، أو مجرد وجود ظاهرى فحسب ، بل شرا محضا أو مبدأ للشر(١) . وقد ظلت الحال على هذا النحو طيلة القرون الوسطى ، ولم يشذ إلا القليل من الفلاسفة فى نظرتهم إلى العالم وموقفهم منه ذلك الموقف السلبى الذى وصفناه . وربما انفرد من بينهم روجر بيكون (١٢١٤ — ١٢٩٤) بعلمه الغزير عن العالم الطبيعى وبحوثه فيه .

٣ — ولكن الأمر تغير عندما ابتدأت النهضة الحديثة فى العلوم الطبيعية وظهر العلماء الطبيعيون أمثال كوبرنيق وغاليلى وكبلر . وليس من محض الصدفة أو الاتفاق أن نرى علائم فلسفة جديدة فى كل من نيقولاوس كوزانوس (١٤٠١ — ١٤٦٤) وبرناردينوس تيليسيوس (١٥٠٨ — ١٥٨٨) وغيرهما ، حيث نجد العناية بالفلسفة الطبيعية بالغة مبلغها . ومما يدل على أن الصلة كانت لا تزال وثيقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية أن كلا من غاليلى وكبلر اعتبر نفسه فيلسوفاً أولاً وعالماً ثانياً ، ووصل إلى ما وصل إليه من النتائج العلمية الباهرة صادراً فى ذلك عن مبادئ أو فروض عامة . وكان لنتائج هذه البحوث العلمية أبلغ الأثر فى نظريات الفلاسفة فى طبيعة العالم : وقد رتبنا هذه النتائج فى خمسة أقسام كما يلى :

أولا : برهن العلم الطبيعى الحديث على فساد نظرية القدماء فى السماء ذات الكواكب الثابتة ، وما يتصل بهذه النظرية من افتراض مكان لا نهائى . كانت هذه أولى النتائج الهامة التى وصل إليها العلماء الحديثون ، وترتب عليها أنهم فرقوا بين الأشياء التى تدرك بالحس وتلك التى لا يستطيع الحس إدراكها ،

---

(١) قارن الفصل التاسع . فقرة ٣ .

وهى تفرقة ظهرت منذ ذلك الوقت فى كل نظرية فلسفية منصبغة بصبغة دينية . أصبحت تلك القبة السماويه الصلبة فى نظر العلم الحديث جسما غازيا لا نهاية لمقداره . أما أولئك الذين ظلوا على اعتقادهم الدينى بأن هناك عالما آخر وراء هذا العالم ، فلم يكن بدٌّ من أن يتصوروا ذلك العالم الآخر على نحو غير محسوس . وسرعان ما تحولت التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس إلى تفرقة بين الجسم والعقل و بين ما هو نفسى (سيكولوجى) وما هو مادى .

ثانيا : أن العلماء كشفوا فى بحوثهم عن وجود اطراد منتظم فى وقوع الحوادث الطبيعية جميعها ، وتمكنوا من تطبيق العلوم الرياضية على الظواهر الطبيعية تطبيقا تاما . فكان ذلك قضاء على كل فكرة ترمى إلى اعتبار الحوادث الطبيعية غيرَ خاضعة لأى قانون ولأى شرط وقيد ، ولم يبق لهذا التحرر من القيود والشروط عالم يعمل فيه إلا عالم العقل أو عالم الأخلاق . وبهذا تحولت التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس مرة أخرى إلى معنى آخر مستمد من التفرقة بين المادى والعقلى أى بين الميكانيكية والحرية[1] .

٤ — ثالثاً : أدت الفروض أو المبادئ التى اتخذت أساساً للعلوم الطبيعية الحديثة إلى تعريف دقيق للمادة بأنها شىء له وجود عينى خارجى ؛ كما أدت إلى نظرية هامة فى ماهية الكيفيات المحسوسة ، وهى أن هذه الكيفيات ليست إلا أموراً من عمل الذهن[2] . وقد فرق «غاليلى» بين نوعين من صفات الأجسام أطلق عليها الصفات الجوهرية والصفات العرضية ، وأدخل فى الأولى صفات

---

(١) أى فكرتى الجبر والاختيار . فقد فرقوا بين ما وجوده ضرورى لازم عن أسباب تقتضيه ، وما وجوده غير مقيد بمثل هذه الأسباب ، وأفعال الإنسان الإرادية فى نظر جمهور الفلاسفة من النوع الثانى ، والظواهر الطبيعية من النوع الأول . (المعرب)

(٢) قارن الفصل الخامس ، الفقرة الأولى .

الشكل والعِظَم النسبى (المقدار) والوضع والزمان والحركة والسكون والعدد ، وكون الجسم متصلا بجسم آخر أو منفصلا عنه . هذه صفات يعتبرها غاليلى غير مفارقة لماهية الجسم . أما الصفات العرضية فكاللون والطعم والرائحة ، فإنه ليس من الضرورى لوجود الجسم أن يكون أبيض أو أحمر ، حلواً أو مرا ، ذا صوت أو غير ذى صوت ، طيب الرائحة أو كريهها . هذه كلها صفات نصف بها الآثار التى تتركها الأجسام عند وقوعها على حواسنا . ومن هذه يتبين أن التفرقة بين ما هو مادى وما هو عقلى قد ظهرت مرة أخرى فى صورة جديدة أدق مما كانت عليه .

رابعاً : تغيرت فكرة العلماء عن الأرض وأهميتها فى النظام الكونى وفكرتهم عن الإنسان الذى يعيش فوق هذه الأرض ، ويبذل جهداً عنيفاً فى سبيل تحصيله العلم بها . أما الأرض فلم تعد فى نظرهم مركز العالم ، لأنها ليست سوى واحدة من تلك السيارات العديدة التى تدور حول الشمس ، وذرة فى ذلك الفضاء اللانهائى ! وأما الإنسان فقد طالبوه بأن ينزل عن غروره واعتقاده بأنه العلة الغائية لهذا العالم ، وأن ينظر بعين ملؤها التواضع إلى منزلته من الكون ومصيره فيه . أضف إلى ذلك أن النظريات التى قطع السلف بصحتها قد تحولت إلى مجال أُثيرَ فيه الشك حول مقدرة العقل الإنسانى على العلم بالأشياء مما أدى إلى إدراك العلماء أن علم الإنسان وتقديره قاصران يرجعان إلى ذات العقل المدرك أكثر من رجوعهما إلى الأشياء نفسها .

خامساً : أشعرت البحوث العلمية الأولى فى العلوم الطبيعية العلماء بما للملاحظة العلمية والتجارب من أثر فى البحث العلمى إذا توخى الباحث فى ملاحظته وتجاربه غرضاً معقولا ، وجمع بين الطريقة الاستقرائية التجريبية

والطريقة القياسية . وقد صرح غاليلي بأن تجربة واحدة حقيقية لا يمكن أن يبرهن على بطلانها بألف دليل عقلي . وبالرغم من كل هذا ظهر على مسرح التفكير الفلسفي في الوقت نفسه فكرة التمييز بين إدراك العقل للأمور المحسوسة وإدراكه لغير المحسوس .

٥ — لا يوجد أثر لفصل العلوم الطبيعية عن الفلسفة الطبيعيه حتى نهاية القرن الثامن عشر ، فإن كتاب ديكارت Principia Philosophiae (مبادئ الفلسفة) يجمع بين الاثنين . وليس ما يسميه وولف « بعلم الطبيعة التجريبي » « وعلم العالم النظرى » إلا فرعين لعلم واحد يختلفان في منهج البحث و يتحدان في موضوعه[1] . بل إن نيوتن نفسه — وله الفضل الأكبر في وضع المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة الحديث — لم يفرق بين الطبيعة والفلسفة . والحقيقة أن انفصال العلوم الطبيعية قد تم بظهور مؤلفات ثلاثة في نهاية القرن الثامن عشر وهى « نظام الطبيعة » The Système de la nature الذى ظهر سنة ١٧٧٠ ، وكتاب كَنْت Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft الذى ظهر سنة ١٧٨٦ ، وكتاب شلنج Entwurf eines Systems der Naturphilosophie الذى ظهر سنة ١٧٩٩ . وقد توخى مؤلف الكتاب الأول أن يكون كتابه للدعاية أكثر منه للعلم . وهو يحمل في صفحة العنوان اسم ميرابو Mirabaud ، ولكن الأرجح أن مؤلفه الحقيقي هو البارون هلباخ (١٧٨٩) . ويبتدئ الكتاب بذكر جماعة كتاب دائرة المعارف[2] (الفرنسية) لا سيما

---

(١) قارن الفصل الثالث . الفقرة الثالثة .

(٢) وهم جماعة من مفكرى الفرنسيين قاموا بكتابة دائرة معارف مؤلفة من خمسة وثلاثين جزءاً ما بين سنة ١٧٥١ و سنة ١٧٨٠ . كان رئيس تحريرها ددرو الذى ذكره المؤلف ، ومن أشهر من كتبوا فيها دلمبير . وقد كتب فيها أيضاً روسو وفولتير وهلباخ وغيرهم . (المعرب)

ددرو Diderot وآخرين غيرهم . ويحتوى الجزء الأول منه شرحاً لفلسفة مادية بحتة[1] ، والثانى ردا على الأديان لا سيما المسيحية . ويحتوى الكتاب إلى جانب هذا عرضا دقيقا للنتائج التى وصل إليها العلماء الطبيعيون فى عصر المؤلف يصور لنا العالم بصورة نظام عام مؤلف من الظواهر الطبيعية . أما « كنت » فقد جعل همه من كتابه شرحَ المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية كلها ، ولذلك نظر بوجه خاص فى أعم المعانى التى تستعملها العلوم الطبيعية مثل معنى المادة والحركة والقوة ونحوها . وكانت النتيجة التى وصل إليها من بحثه هذا أن الطبيعة نظام ديناميكى ، لأنه وجد أن الظواهر الطبيعية ترجع فى جوهرها إلى قوى منتشرة فى المكان يفعل بعضها فى بعض و ينفعل به من هذه النقطة يبدأ « شلنج » بحثه ، فإنه يأخذ بنظرية « كنت » فى الطبيعة و يطبقها على الكائنات العضوية بوجه خاص مضيفا إليها فكرة « الغاية »[2] ، وهى الفكرة التى شرحها « كنت » فى كتابه Kritik der Urtheilskraft (سنة ١٧٩٠) . فالكائنات الطبيعية كلها فى نظر شلنج كائنات غائية متفاوتة فى الدرجة ، تبتدئ بأدنى الموجودات وأحقرها وأبسطها صورة ، وتنتهى بأرقى مظاهرها وأكملها وأدقها فى الحياة العقلية الإنسانية . وهنا وضع شلنج مسألة التطور الطبيعى فى مقدمة البحوث الفلسفية .

٦ — كان فى نظرية شلنج شىء من الجرأة ، كما أنه تصور فكرة التطور فيها على نحو واسع . وقد تقبلها العلماء الطبيعيون فى أوائل القرن التاسع عشر قبولا حسنا بالرغم من الثوب الخيالى الذى كساها به هو ورجال مدرسته ، لا سيما الأولين منهم أمثال استفنز الذى اشتهر بالجيولوجيا ، وأوكن الذى اشتهر بالبيولوجيا . بل إن كثيرا من العلماء الذين كانت لهم جهود محمودة فى ميدان

---

(١) راجع الفصل السادس عشر . (٢) قارن الفصل العشرين .

البحث العلمى الدقيق كانوا فى أول أمرهم من أنصار فلسفة شلنج الطبيعية . ولكن الجدل الذى ذاع حول هذه النظرية — لما ظهر نقصها العلمى — ونبذ المفكرين فى الوقت نفسه لفلسفة هيجل ، قد ولدا شعورا عاما بضعف الثقة فى أى مجهود يقوم به الفلاسفة فى العلم الطبيعى بمعناه الدقيق . ونحن نرى الآن أن السبب الأكبر فى عدم كفاية الفلسفة الطبيعية فى المسائل التفصيلية كان راجعا إلى قلة المادة ، كما نرى أن قيمة هذه الفلسفة لم تكن فى الحقائق العلمية التى وصلت إليها ، بل كانت فى مقدرتها على إشباع رغبة الفلاسفة فى الوصول إلى نظرية خالية من التناقض تفسر لهم العالم الطبيعى بأسره ، العضوى منه وغير العضوى ، والمادى منه والنفسى .

هذا وقد جرت عادة رجال العلم أخيراً أن يضعوا فى نظرياتهم العلمية عنصراً يشبع نزعاتهم الفلسفية ، كما جرت عادة الفلاسفة أن يصلوا إلى المسائل الخاصة فى الفلسفة الطبيعية عن طريق النظريات الميتافيزيقية العامة ، أو نظريات المعرفة والمنطق . وليست هذه حالا نغتبط بها ، فإن النظريات الفلسفية التى يضعها رجال العلم الطبيعى مقضى بفسادها كلها تقريباً ، لجهل العلماء عادة بتاريخ الفلسفة ، ولتأويلهم التجارب والنتائج العلمية التى يصلون إليها فى فروع العلوم المختلفة تحت تأثير آراء سابقة لهم . وإننا لنأمل من ناحية أخرى أن يتبين من الأغراض التى سنذكرها للفلسفة الطبيعية ، أن القيام ببحث عام فى مبادئ العلوم الطبيعية لا يزال من المسائل التى تواجه الفلسفة اليوم كما واجهتها منذ قرن مضى .

٧ — من الخصائص البارزة للفلسفة الطبيعية أنها تتداخل مع الفلسفة العامة (الميتافيزيقا) من جهة ؛ ومع نظرية المعرفة وعلم المنطق من جهة أخرى . ويجب ألا ننسى أيضاً أن جمع الحقائق العلمية ودراستها لها أثر عظيم فى وضع أية

نظرية عامة فى طبيعة العالم ، فى حين أن العلم الطبيعى علم له موضوعه الخاص ، لأنه يحصر العلم الإنسانى العام فى دائرة ضيقة فى مادته وصورته ، هى الدائرة التى تصـدق فيها أو تطبق فيها القوانين الطبيعية [١] . ومن المشاكل الأساسية التى تواجهها فلسفة الطبيعة وضع نظرية فى العالم أو فى الطبيعة وهى مشتقة من معنى الاسم ذاته . أما المشاكل الأخرى فتنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : المسائل المتصلة بنظرية المعرفة وأهمها مسألة حقيقة الوجود الخارجى وتفسير المعانى الآتية : القانون : العلة . الجوهر : التطور : الإدراك . ومما لاشك فيه أن النظر فى هذه الموضوعات مقدمة منطقية لا غنى للعـلوم الطبيعية عنها ، فإن لمفاهيم هذه المصطلحات ولمسألة وجود العالم الخارجى دخلا فى كل علم من العلوم الطبيعية ، و إن كانت هذه العلوم لاتعنَى بالنظر فى هذه المسائل العناية التى تقتضيها أهميتها . فلم يبق إلا أنها تلقى هذه العناية فى الفلسفة الطبيعية .

الثانى : دراسة طرق البحث العلمى فى العـلوم الطبيعية دراسة نقدية ، والنظر فى المعانى الأساسية التى تستخدمها هذه العلوم بالذات ، لأن المعانى التى ذكرناها فى القسم الأول ليست قاصرة على العلوم الطبيعية ولا أنها يمكن تطبيقها عليها تطبيقاً خاصا . أما مانشير إليه هنا فهو خاص بالعلوم الطبيعية ، مناهجها ومفاهيم اصطلاحاتها التى لا تستعمل إلا فيها ، مثل مفهوم المـادة والقوة والطاقة والحركة والزمان والمكان فى الظواهر الطبيعية . وهذه المعانى — كالمعانى السابقة — لا تلقى من العلوم الطبيعية العناية التى هى جديرة بها على الرغم من أنها الأساس

(١) يريد أن فلسفة الطبيعة التى غايتها وضع نظرية فى طبيعة الوجود المادى فى حاجة إلى العلوم الطبيعية والحقائق العلمية التى تصل إليها هذه العلوم ، ولـكن نتائج البحوث العلمية الطبيعية قاصرة محدودة لأنها خاصة ببعض نواحى الـكون ، وهذه صعوبة يواجهها الفيلسوف الطبيعى . (المعرب)

الذى تقوم عليه . أما مناهج البحث الدقيق التى تتبعها العلوم الطبيعية فى تحصيل مطالبها ، فيجب أن تكون أيضاً من المسائل الرئيسية التى يعنى ببحثها علم المنطق .

٨ — ثالثا : وأخيرا يجب أن نكل إلى الفلسفة الطبيعية مهمة تحليل النظريات العلمية والحكم عليها : أو على أقل تقدير النظريات العامة منها مثل النظرية الذرية والنظرية البيولوجية فى التطور ، والنظرية الميكانيكيه والنظرية الحيوية وهكذا . وهنا يجب أن تُعنَى الفلسفة الطبيعية بتحديد معنى « نظرية » (كما هى مستعملة فى العلوم الطبيعية) تحديدا يستند إلى النظر فى مطلق العلم الإنسانى (الأبستمولوجيا) ، كما يجب أن توازن بين الفروض العلمية العديدة المتضاربة التى يضعها العلماء مستندين إلى علمهم ببعض الحقائق ، وأن تقدر القيمة الفلسفية لهذه الفروض . وبديهى أن الإلمام بطرق البحث العلمى و بنتائج البحوث العلمية لا غنى عنهما فى حل جميع هذه المشكلات .

الفصل الثامن

علم النفس

---

١ — بينما نجد العلماء قد وضعوا فى القرن الثامن عشر حدا فاصلا بين البحوث العلمية التى تقع فى دائرة العلوم الطبيعية ، والبحوث الفلسفية المتصلة بالمبادئ العامة التى تقوم عليها تلك العلوم ، نجد أن فاصلا من هذا النوع بين

علم النفس من حيث هو علم مستقل له موضوعه الخاص ، وعلم النفس من حيث هو جزء من الفلسفة العامة ، لم يزل إلى الآن فى دور التكوين ولكننا سنراعى فى المسائل التى سنذكرها فى عرض كلامنا عن تطور هذا العلم ، أنها مسائل علم مستقل متخصص فى مادته . وأول ما يجب على الباحث فى علم النفس هو أن يدرك إدراكا واضحا جليا الصلةَ بين الجسم والنفس ، أو بعبارة أخرى أن يعلم بالضبط وظيفة كل من علم النفس والعلوم الطبيعية . ولما كان لكل عالم وجهة نظره الشخصية فى طبيعة الحياة النفسية ومظاهرها ، اختلفت طرق العلماء فى البحث فى هذا العلم كما اختلفت موادهم .

وهناك ثلاثة عصور هامة متميزة فى تاريخ علم النفس :

العصر الأول الذى قيل فيه إن العقل الذى هو مصدر الظواهر النفسية جميعها هو مبدأ الحياة أيضاً . ولكن اعتبار العقل مبدأ الحياة يحمل فى طياته تفسيراً واسعاً جدا لعلم النفس .

العصر الثانى : وفيه حددت دائرة علم النفس بتعريف ما هو « نفسى » . وقد عرّف « النفسى » بأنه كل ما أمكن إدراكه بالتأمل الباطن ، وهنا كان التمييز بين ما هو نفسى وما هو مادى متوقفاً على التقابل الدقيق بين الإدراك الخارجى والتأمل الباطنى .

العصر الثالث : وربما كان أيضاً الأخير ، وهو الذى ظهر فيه علم النفس فى صورة واضحة جلية فى الجزء الأخير منه ، وفيه فسرت الظاهرة النفسية بأنها الأمر « الذاتى » Subjective أى الذى يتوقف وجوده على ذات مدرِكة أو فرد مدرك ، فإن فى كل تجربة من تجارب بنا عنصرين : الأول «ذاتى» والآخر «موضوعى» Objective ، أى عنصر متصل بالعقل المدرِك ، وآخر متصل بالشىء المدرَك .

ومن صفات العنصر الأول أننا ندركه فى تجاربنا إدراكا مباشراً من غير تأمل سابق أو إعمال نظر فكرى ، وأنه يفتقر فى وجوده إلى ذواتنا ، ويقيم الشواهد على ذلك الافتقار . أما العنصر الموضوعى فستقل عنا ، لا يخضع فى وجوده وفى مظاهره إلا لقوانينه الخاصة به . وهذا هو العنصر المادى ، أو الموضوع الذى يقع عليه الإدراك .

٢ — وقد شاعت النظرية الأولى فى ماهيــة النفس فى العصور القديمة والوسطى . وليس من شك فى وجودها فى كتاب أرسطو فى النفس ، وهو أول بحث منظم وصل إلينا فى هذا العلم . وتتضمن «المقالة الأولى» منه آراء الفلاسفة السابقين فى ماهية النفس وتلخيصاً لمسائل علم النفس مع النقد والتمحيص . وفى «المقالة الثانية» تعريف للنفس بأنها «صورة الجسم» ، أو المبدأ الذى يصير به الجسم بالفعل[١] ، وشرح لقوى النفس أو أقسامها بالتفصيل . وأخس قوى النفس فى نظر أرسطو هى القوة الغاذية (أو النامية) وهى التى توجد فى أخس الكائنات ، النبات ، ولا يوجد غيرها . ويليها القوة الحيوانية (الحاسة) التى توجد هى والقوة النامية فى الحيوان . ثم القوة الناطقة ، وهى أعلى هذه القوى الثلاث ، ولا وجود لها إلا فى الإنسان الذى تجتمع فيه القوى النامية والحاسة والناطقة جميعها . ومن البديهى أن الفيلسوف الذى يذهب إلى أن القوة النامية إحدى قوى النفس ، إنما يفهم النفس على أنها مبدأ الحياة فى الكائن الحى ، أى أن النفس فى نظره هى مجموعة القوى الخاصة التى نطلق عليها عادة اسم القوى الحيوية

---

(١) فإن الجسم من غير النفس مجرد شىء قابل للوجود (أى فيه القوة على أن يوجد) شأن كل مادة فى نظر أرسطو ، ولكنه يصير موجوداً بالفعل بواسطة النفس التى هى له ، كالصورة بالنسبة إلى الهيولى . وذلك أن النفس عنده هى مبدأ الحياة فى الكائن الحى ، ولا وجود للجسم الحى من غير حياة . (المعرب)

أو « الحياة » ، ونقابل بينها و بين « عدم الحياة » الذى هو من صفات المادة غير العضوية . وفى نهاية المقالة الثانية يذكر أرسطو شيئاً عن الحواس . وفى المقالة الثالثة يشرح الإدراك الحسى والتذكر والتخيل والتعقل والوجدان والرغبة (النزوع) والحركة .

هذا وقد أخذت الفلسفة المسيحية عن أرسطو فكرة انفصال النفس الناطقة عن القوى النفسية الأخرى التى هى دونها — أو انفصالها على الأقل ذهناً — إن لم يكن حقيقة . وعلى ذلك لم يكن لتقسيم أرسطو لقوى النفس على هذا النحو قيمة فى التمييز بين الإنسان والحيوان فحسب ، بل كان أصلا للتفرقة بين جوهرين فى الكون أحدهما فاسد (فانٍ) والآخر غير فان ، كما اتخذ أساساً سيكولوجيا بسيطاً للتمييز بين الحس والعقل ، أى بين القوة التى ندرك بها العالم الخارجى المحدود بحدود الزمان (والمكان) ، والقوة التى ندرك بها الأشياء الأزلية والعالم المعقول .

٣ — وقد ظهرت هذه النظرية ذاتها فى أوائل العصر الفلسفى الحديث ، فقد قال الفلاسفة الطبيعيون الإيطاليون : إن فى النفس جهتين : جهة فانية وهى التى يحصل بها الإحساس ، وجهة أزلية وهى التى يحصل بها التعقل . بل ربما اعتبروا أثر الجهة الثانية فى تحصيل العلم اليقينى أقوى وأشد من أثر الأولى ، لأنها تدرك الحقائق بفطرتها ، أى أنها تعلم الحقائق علماً مباشراً ، فى حين أن الناحية الثانية من النفس تفتقر إلى الحس وإلى البرهان أو القياس . بعبارة أخرى الجزء الثانى من النفس هو الجوهر الذى تصدر عنه جميع الحركات التى ننسبها إلى الفكر مثل استنتاج النتائج من المقدمات وتأليف القضايا من التصورات[1] .

---

(١) ويظهر أن تمييز ديكارت بين العقل والجسم على أساس وجود التعقل فى الأول =

انفسح الطريق عند هذه النقطة من تاريخ علم النفس لنظرية جديدة جاءت أكثر انسجاما مما قبلها ؛ فإنه إذا أدرك الإنسان أن « العلم البديهى » ليس شيئاً فى جبلة العقل بفطرته ، سهل عليه أن يرفض تلك التفرقة غير الطبيعية بين الجزء الفانى والجزء غير الفانى فى النفس ، كما سهل عليه أن يضع تعريفاً جديداً «للظاهرة العقلية» يكون أدنى إلى الصواب . وقد كان الفضل فى إصلاح علم النفس من هذه الناحية للفيلسوف جون لوك مؤسس علم الأبستمولوجيا (نظرية المعرفة) الحديث[١] . و بالفيلسوف «لوك» يبتدئ العصر الثانى من عصور علم النفس، وهو العصر الذى عرِّف فيه العقل بأنه الجوهر المقوم للإدراك الباطن . أما الظواهر العضوية البحتة فيعتبرها من الظواهر الطبيعية أو المادية لا النفسية ؛ فإن ظواهر الحياة تعرف عن طريق الإدراك الحسى كما تعرف الظواهر غير العضوية تماما .

وقد شاعت النظرية القائلة بوجود نوعين من الإدراك ، بدليل أن ليبنتز يستعمل اصطلاحين مختلفين للدلالة عليهما وهما « الإدراك الحسى » و « الإدراك العقلى » مرادفين لاصطلاحى لوك اللذين هما « الإحساس » و « التفكير » . وهذا ظاهر أيضاً فى كتابات الألمان فى علم النفس فى القرن الثامن عشر ، فإنهم يستعملون الاصطلاحين للدلالة على عمليات الحس الظاهر وعمليات القوى الباطنة على التوالى .

٤ — ولا نزال حتى اليوم نفسر الفرق بين ما هو طبيعى وما هو عقلى أو نفسى على ضوء التفرقة التى وضعها «لوك» بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن ، ولكن قليلا من النظر يُظهر لنا أن العلاقة بين ماهو « طبيعى » وماهو « نفسى »

= والامتداد فى الثانى إنما هو وجه آخر من وجوه هذه النظرية ، وإن كانت قيمة هذه التفرقة قد ظهرت فى « ما بعد الطبيعة » أكثر من ظهورها فى علم النفس .

(١) راجع الفصل الخامس . الفقرة الثانية .

لا تزداد فى نفوسنا وضوحا عن طريق هذا التفسير للأسباب الآتية :

أولا : أنه لا وجود لحاسة باطنة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل الموجود هو الحواس الظاهرة ، أى الجوارح التى ندرك بها المؤثرات الخارجية . وعلى هذا لا يصح استعمال كلمة « الحاسة الباطنة » إلا على سبيل المجاز ؛ بل إن فى استعمالها على سبيل المجاز شيئاً من الخطر ، اللهم إلا إذا عرفنا على وجه التحقيق نوع الوظيفة التى تؤديها .

ثانياً : لا يمكننا أن نسلم بأن التقابل بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن يعبر تعبيراً دقيقاً عن فروق بين أشياء موجودة فى عالم الواقع ، فإن نظرية المعرفة الحديثة قد برهنت على أن « التجربة » فى صورتها الأولية البسيطة لا تحتوى حقيقتين مختلفتين ، بل هى وحدة لا تتجزأ . فالتفرقة إذن بين ما يسمى إدراكا ظاهراً و إدراكا باطناً قد ظهرت فيما بعد . بل هى وليدة التأمل والملاحظة بجميع أشكالها . والحقيقة أنه لا وجود لوظيفتين مختلفتين اختلافا جوهريا . وليس الإدراك الظاهر والإدراك الباطن اسمين يدلان بالفعل على عمليتين منفصلتين يقوم بهما العقل فى آن واحد ؛ وإنما هما — كما قلنا — اسمان مجازيان أسىء اختيارهما — للدلالة على تفرقة أدق وأعمق (بين ما هو طبيعى وما هو نفسى) .

ثالثاً : لو كان القول بوجود إدراك ظاهر و إدراك باطن صحيحاً ، لوقعنا فى حيرة عظيمة فى أمر الكيفيات المحسوسة التى نطلق عليها اليوم اسم الإحساسات : فإن العلم الطبيعى الحديث يستخدم الإحساسات أدوات لكسب العلم بالظواهر الطبيعية ، ولكنه يعتبرها فى الوقت نفسه حقائق من حيث صدورها عن العقل[1] . ومن ناحية أخرى لسنا نشك فى أن الإحساسات (كما صرح بذلك

(١) قارن الفصل السابع الفقرة ٤ .

لوك نفسه) تنشأ فى الإدراك الظاهر لا الإدراك الباطن . وإذا كان الأمر كذلك حُرِمَ علم النفس من بحث شيء لا يشك أحد فى أنه جزء من الحياة النفسية .

٥ — هكذا اضطر علماء النفس أخيراً إلى تعريف الظاهرة النفسية تعريفاً آخر ، وهنا دخلوا بعلم النفس فى عصره الثالث الذى يبتدئ بالبحث فى معنى « الذات » و « الذاتى » Subjective ، وهى فكرة تسربت إلى علم النفس من البحث فى المعرفة . وقد أقروا بوحدة التجربة : أى وحدة العناصر الأصلية التى تتألف منها التجربة ، ولكنهم فرقوا بين ناحيتين فيها : الناحية المتصلة بالذات العاقلة ، والأخرى المتصلة بالموضوع المعقول . ومن مجموع الناحيتين تتألف عناصر التجربة . فالإحساس والفكرة والإدراك أسماء للناحية الذاتية ، والأعيان (الأشياء) وخواص الأشياء وحالاتها والنسب التى بينها أسماء تعبر عن الناحية الموضوعية . ولكن إلى جانب هذا توجد فى تجاربنا عناصر أخرى « ذاتية » بحتة لا يمكن أن تفسر إلا تفسيراً سيكولوجيا : وذلك مثل التذكر والوجدان والرغبة والإرادة . وليس من شك فى أن الذين يريدون أن يميزوا بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية على أساس التفرقة بين « الذات » و« الموضوع » إنما يحملون أنفسهم عبئاً من العمل ثقيلا ، فإنه لا بد لهم أن يحددوا فى كل تجربة من التجارب ما يتصل منها بالشيء الخارجى (الموضوع) وما لا يتصل به ، وهذه بالفعل مهمة رجال العلوم الطبيعية ؛ فإن كل من له دراية بالبحث العلمى يعلم أن أول غرض يرمى إليه هو تحصيل العلم « بالشيء » الذى هو موضوع بحثه ، مجرداً عن الاعتبارات « الذاتية » التى تتصل به . ففكرة « خطأ الملاحظة » مثلا — علاوة على الأخطاء الفنية الأخرى — إنما تدل دلالة واضحة على ما للأحوال

النفسية من أثر فى البحث فى العلوم الطبيعية . والفكرة الشائعة من أننا قد نسمع ونرى « ما لا وجود له » ، أو نظن أننا نرى شيئاً فى الخارج ولا وجود له إلا فى أعيننا ونحو ذلك ، إنما تضعنا وجهاً لوجه أمام المشكلة ذاتها .

إن « التجربة » وحدة لا تتجزأ ، سواء أكانت تجربة لعقل ناضج راق أو لعقل أولى ساذج . وإنما التأمل أو النظر فى التجربة هو الذى يؤدى إلى التمييز بين ما نسميه عالَمَ النفس وما نسميه العالم الخارجى ، ويظهرهما بمظهر صورتين مختلفتين من صور الوجود . فكما أن الخط المنحنى المرسوم فى مستو يمكن التعبير عنه فى الهندسة التحليلية بأنه دالة لمتغيرين ، من غير أن يؤثر ذلك فى وحدة المنحنى ذاته ، كذلك عالَمُ التجربة الإنسانية يمكن تحليله إلى ما يتصل بالذات المدركة وما يتصل بالموضوع المدرك ، من غير أن يؤثر ذلك فى وحدة ذلك العالم[1] . وقد كان لكل من ماخ وأفيناريوس[2] الفضل الأول فى وضع هذا الرأى فى صورة نظرية منظمة ، وأعتقد أننى كنت أول من كتب فى علم النفس مراعياً وجهة النظر ذاتها فى كتابى Grundriss der Psychologie الذى نشر سنة ١٨٩٣ : الترجمة الإنجليزية سنة ١٨٩٥ .

٦ — بحث الفلاسفة من أقدم العصور العلاقة بين الجسم والنفس ، أو بين الظواهر الجسمية والظواهر النفسية ، بعيدين فى بحثهم هذا — قليلا أو كثيراً — عن التأثر بالنظريات التى وضعها الفلاسفة فى طبيعة العقل . وقد أخذ الكثيرون بنظرية جالينوس التى قال بها فى القرن الثانى الميلادى ، وهى النظرية المعروفة بنظرية « الروح الحيوانى » ، والتى فسرت بمقتضاها الظواهر الحيوية فى الجسم

(١) قارن الفصل السادس والعشرين . الفقرة ١٢ وما بعدها .

(٢) قارن الفصل الخامس . الفقرة ١٠ .

الإنسانى والصلة بينها و بين بعض الظواهر النفسية ، وظلت معمولا بها — مع قليل من التحوير — حتى نهاية القرن الثامن عشر .

يعتبر جالينوس الأعصاب فى نظريته هذه أنابيب دقيقة التركيب متصلة مباشرة بالأوعية الدموية الشعرية ، بحيث لا يصل إليها من ذرات الدم إلا أكثرها حرارة وحركة ولطافة . ومن هذه الذرات الدموية شديدة الحركة والحرارة واللطافة يتألف الروح الحيوانى . فالقلب إذن مركز النشاط الحيوى ، و بحرارته الحيوية يتحرك الدم و يندفع إلى أقصى الأوعية الدموية فى الجسم . وقد ظل أثر نظرية جالينوس حتى نهاية القرن الثامن عشر كما قلنا . فى سنة ١٧٧٢ وضع بلانتر فى كتابه Anthropologie نظرية فسيولوجية فى الانتباه يظهر فيها تأثره بنظرية « الروح الحيوانى » . وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر شرح الفلاسفة الظواهر الوجدانية شرحا فسيولوجيا . فديكارت مثلا (فى كتابه Les passions de l'âme يعتبر الانفعال الوجدانى نتيجة لتفاعل من نوع خاص بين الجسم والعقل ، ويحاول أن يرجعه إلى تغيرات فى حركات القلب ، وكذلك فعل ميلانكثون — الذى كان أرسطوطاليسى النزعة — من قبل ديكارت فى كتابه De anima (١٥٣٠) . ومن أكبر أتباع هذا المذهب الفيلسوف الأسبانى لدوفيكوس فيفس صاحب كتاب De anima et vita (١٥٣٩) . وليس من شك فى أن تقسيم العقل إلى أجزاء بعضها آيل للانحلال والفناء ، و بعضها غير فان[٢] قد ساعد كثيراً على ظهور النظرية الفسيولوجية فى علم النفس . فإن القول بأن الظواهر السيكولوجية الفانية ترجع إلى حركات أو تغيرات فى الجسم لم يكن فيه شىء يثير امتعاض الفسيولوجيين أو يجعلهم يخشون منه خطراً على نظريتهم .

---

(١) راجع الفصل الثامن ، الفقرة الثانية وما بعدها .

وقد كان لاسبنوزا الفضل فى أنه ألّف بين جميع الآراء التى وضعها رجال ذلك العصر فى سبيل الوصول إلى نظرية عامة فى الانفعالات النفسية، وصوغها جميعها فى صورة منطقية منسّقة كما هو ظاهر فى الجزء الرابع من كتابه فى الأخلاق. وفى هذا الكتاب أيضاً بحث هام فى الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية.

غير أن علم النفس كان على وشك أن يدخل فى دور جديد، ولذلك كان لابد من أن تتغير نظرية اسبنوزا تغيراً جوهريا، بل الواقع أنه ظهر — لا سيما فى ألمانيا — عقب نشر كتاب لوك نوع من « علم النفس » البحت أهملت فيه تماماً فكرة تأثر الظواهر النفسية بالظواهر البدنية، واتخذت نظرية « الإدراك الباطن » أساساً لهذا العلم. ويعرف هذا الاتجاه الجديد فى علم النفس باسم « النظرية التجريبية » فى العقل، وهو الاسم الذى اشتق من اسم علم النفس التجريبى الذى وضعه « وولف ».

٧ — من أكبر أتباع المذهب التجريبى فى علم النفس « تتنز »، فإن بعض أجزاء كتابه «Philosophische Versusche über die menschlische Natur und Ihre Entwicklung» (جزءان سنة ١٧٧٧) لا تزال تحتفظ ببعض المزايا العلمية، فوق مزية الكتاب التاريخية. فإننا نجد فى تلك الأجزاء تلخيصاً دقيقاً لمسائل علم النفس كما كانت معروفة إلى عهد «وولف»، مرتبة ترتيباً منطقيا وخالية من روح التحيز. وقد قام بمثل هذا المجهود أيضاً — أى بوضع نظرية منظمة فى علم النفس أساسها الإدراك الباطن وحده — كثير من المؤلفين حتى فى عصرنا الحاضر. ومن أشهر هؤلاء هربارت فى كتابه Lihrbuch zur Psaychologie (١٨١٦) و Psychologie als Wissenschaft (١٨٢٤). على أن هربارت قد حاول فوق ذلك أن يضع علم نفس مضبوط — أو نوعا من الأستاتيكا والميكانيكا

العقلية ، مستعيناً فى ذلك ببعض الفروض الفلسفية فى ماهية العقل وقواه من جهة ، وبقوانين الرياضة من جهة أخرى . ومن بين علماء النفس الحديثين الذين يمثلون هذه النزعة : برنتانو ، وليبْس ، وبنِلْكْ الذى نجح إلى حد كبير فى كتابته فى علم النفس من غير استعانة بعلم الفسيولوجيا .

وليس من شك فى أن معالجة علم النفس على هذا النحو أمر ممكن فى ذاته ، بل إن هذه هى الطريقة الوحيدة التى يمكن أن يدرس بها بعض الظواهر النفسية العالية . هب مثلا أننا طُلِبَ إلينا أن نصف أعمال النفس فى حالة تفكير أو شعور وجدانى ، أو القيام بعمل إرادى فى أمر متصل بالأخلاق أو المنطق أو الدين أو الجمال ، فهل يعيننا على هذا الوصف علمنا ببعض العمليات الفسيولوجية المخية والقول بأن لها صلة بالظاهرة النفسية الفلانية ؟ إن المشكلة الحقيقية هنا هى تحليل الحالات النفسية المعقدة ، لا تعيين الظروف الجسمية المتصلة بها . فإذا وفقنا إلى وصف الحالات النفسية البسيطة ، وعرفنا كيف تتظاهر عنها الحالات النفسية الأخرى التى هى أكثر تعقيداً ، وسلكنا فى ذلك طريقاً علمياً دقيقاً ، فقد قمنا بكل ما يمكن أن نقوم به ، وبكل ما يمكن أن نطالب به فى تفسير هذه الظواهر . ولا مجال للاعتراض على علم النفس إذا اعتمد على نظرية «الإدراك الباطن» إلا فى حالة واحدة ، وهى الحالة التى يفترض فيها بعض الفروض الثانوية ، أو يستخدم فيها بعض المعانى التى يمكن استنتاجها من الإدراك الباطن ذاته . ولكن حياتنا العقلية (الشعورية) ليست بأى معنى من المعانى كاملة فى ذاتها ، لذلك لجأ كثير من علماء النفس من أنصار فكرة « الإدراك الباطن » إلى افتراض وجود « اللاشعور » ليسدوا به الفراغ الذى يحسّونه فيه ، كما اضطروا إلى افتراض وجود جوهر للعقل مقوم للحالات السيكولوجية البسيطة . ولكن ليس لواحد من هذين الفرضين الصبغة العلمية الصحيحة .

٨ — هكذا ازدادت بالتدريج أهمية علم النفس الفسيولوجي الذى شرحنا لك بدء نشأته . ولما كان التعريف الجديد لعلم النفس (وهو التعريف الذى وضع فى العصر الثالث) قد أظهر الصلة بين الظواهر النفسية وأسبابها التى هى الظواهر البدنية أو الجسم ، أصبحت مهمة علم النفس الحديث البحث فى تلك النواحى النفسية الخاصة التى تظهر فى سلوك الكائن الحى العضوى ، والتى يتوقف عليها وجود الكائن من حيث هو ذات جسمانية مدركة . وقد انتهينا إلى هذه النتيجة ليس عن طريق البحوث النفسية البحتة وحدها ، بل عن طريق البحوث الفسيولوجية كذلك . فقد جرى العرف منذ سنوات مضت بإدخال الظواهر النفسية فى دائرة علم الفسيولوجيا على أنها نوع خاص من ظواهر الكائن الحى . ويجب أن نذكر من بين علماء النفس فى القرن الماضى هارتلى (راجع كتابه Observation of Man سنة ١٧٤٩) و بريستلى سنة ١٨٠٤ و بونيه Bonnet (راجع كتابه Essay de Psychologie سنة ١٧٥٥) . وللطزه بوجه خاص أثر ظاهر فى تقدم علم النفس فى هذا الاتجاه العلمى (راجع كتابه Medicinische Psychologie سنة ١٨٥٢) . وأخيراً يجب أن نذكر «فنت» الذى كان له الفضل فى صوغ علم النفس فى قالب علمى دقيق ، كما يشهد بذلك كتابه Grundzüge de Physiologischen Psychologie سنة ١٨٧٤ : الطبعة الرابعة سنة ١٨٩٣ . والنظرية السائدة فى هذا الكتاب هى نظرية الموازاة المطلقة بين الجسم والعقل : أعنى افتراض أن كل عمل من أعمال النفس يمكن كشفه بالتأمل الباطنى ، يوازيه فى الجسم ظاهرة فيزيقية أو فسيولوجية ؛ وكل شىء تعزوه النظريات الأخرى إلى اللاشعور أو إلى العقل ، معتبراً جوهراً من الجواهر ، لا يخرج — على نظرية «فنت» — عن الدائرة الفسيولوجية البحتة . وهكذا أصبح علم النفس بفضل هذه النظرية

لا يتعرض لشرح شيء من مظاهر الحياة النفسية أو وصفه إلا إذا وقع مباشرة تحت الملاحظة أو كان على الأقل مما يمكن ملاحظته .

وليست نظرية «الموازاة بين الجسم والنفس» نظرية ميتافيزيقية (فلسفية) : وعلى هذا فلا صلة لها بالمذهب الفلسفي المعروف بالمذهب المادي[1] الذي يعتبر الظواهر البدنية علة في وجود الظواهر النفسية . أما نظرية الموازاة فتعتبر الظواهر البدنية ظروفا أو شروطا للظواهر النفسية ، وتشبّه العلاقة بين الاثنين بالعلاقة بين كميتين رياضيتين إحداهما « دالة » للأخرى : أي أن التغير بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية يجري على نسبة مطردة . بعبارة أخرى ليست نظرية الموازاة إلا مجرد فرض وُضِعَ لتنظيم البحث العلمي[2] .

٩ — ولا بد من افتراض وجود الاطراد في الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية لكي يمكن استخدام طريقة الاختبار (التجربة) في علم النفس ، تلك الطريقة التي أصبح لها قيمة كبيرة في البحث في هذا العلم وقد وجدت أولى الاختبارات النفسية في بعض بحوث المتقدمين في فسيولوجيا الحواس ؛ فإن كشفهم لتوقف الإحساس باللون على بعض خواص المؤثر الخارجي الذي هو الضوء ، وتوقف الإحساس بالصوت على بعض الظواهر الصوتية ، قد أدى إلى نتائج لا تزال لها قيمتها في دراسة « سيكولوجيا الحواس » على الرغم من قدمها في تاريخ البحث الطبيعي . أما استخدام طريقة الاختبار للحصول على نتائج نفسية بحتة ، فخطوة متأخرة نوعا ما في تاريخ علم النفس ، وإن كان «تتنز» Tetens[3] و«بُونيه» Bonnet ، قد شرحا بعض الاختبارات النفسية شرحا موجزا.

---

(١) راجع الفصل السادس عشر . (٢) قارن الفصل الرابع . الفقرة الثالثة .

(٣) قارن الفصل الثامن . الفقرة السابعة .

ولم تستخدم طريقة الاختبار فى علم النفس استخداما منظما بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نشر «فيبر» كتابه المشهور فى حاسة اللمس والحساسية العامة سنة ١٨٤٩ ، فإن الفضل كان له فى نشر هـذه الطريقة : ولم يصبح علم النفس التجريبى علما بالمعنى الصحيح حتى سنة ١٨٦٠ بفضل البحوث القيمة التى قام بها فخنر (راجع كتابه Elemente der Psychophysik . أما العبارة «Psychophysik» التى يستعملها « فخنر » فيقصد بها الشرح العلمى الدقيق (المستند إلى التجربة) للعلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية . وهو يستند فى تطبيقه للطريقـة التجريبية فى علم النفس إلى افتراض أن العلاقة بين الإحساسات والمؤثرات الخارجية التى تقع عليها الحواس ، يمكن التعبير عنها تعبيرا مضبوطا بأساليب رياضية . وقد تبعه فى هذا الاتجاه « فنت » الذى أدخل فيما كتبه فى علم النفس الفسيولوجى الطرقَ التجريبية والنتائج التى وصل إليها باستخدام هـذه الطرق . ويمكن القول بأن علم النفس — كعلم من العلوم الجزئية — قد حدد الآن تماما . ففيه :—

أولا : حللت الحالات العقلية (الشعورية) المركبة إلى حالات أبسط منها .

ثانيا : حددت العلاقات العلمية بين الظواهر النفسية والتغيرات البدنيـة (لاسيما العصبية) التى توازيها .

ثالثا : استخدمت فيه التجربة (الاختبار) بقصـد الوصول إلى مقياس خارجى تقاس به الظواهر النفسية ، ومحاولة للوقوف على حقيقتها .

أما تاريخ نمو الحياة النفسية فيمكن أن يكون موضوع علم قائم بذاته : وقد كانت كتابة هربرت اسبنسر فى علم النفس من هـذه الناحية دائما . (راجع كتابه The Principles of Psych. سنة ١٨٥٥) ، ولـكنه كان متأثرا بناحية

واحدة (هى الناحية البيولوجية) : لذلك تراه يدرس نفسية الحيوان برمتها ، ونفسية الطفل تحت عنوان واحد عام .

وأخيرا يجب أن نذكر « لازاروس » Lazarus و« شتَينتال » Steinthal اللذين فرقا بين نوعين من علم النفس : علم نفس الفرد وعلم نفس الجماعة . فالغاية من دراسة نفسية الجماعة تفسير تلك الظواهر النفسية التى لا يمكن تفسيرها بإضافتها إلى الأفراد من حيث هم أفراد ، ويمكن تفسيرها بالإضافة إلى الجماعة لأنها من خصائص الجماعة ، ولا وجود لها إلا فى الجماعة . ومن هذه الظواهر اللغة والعرف .

١٠ — مما تقدم يتضح أن المسائل التى ذكرناها إنما هى من مسائل علم النفس من حيث هو علم له موضوع خاص مستقل عن الفلسفة ، وليست من مسائل علم النفس الفلسفى ، فإنها كلها تتفق فى أنها أمور واقعية أو حقائق مجردة كالظواهر الطبيعية تماما . فإذا عرفنا الفلسفة بأنها النظر فى المبادئ (العامة) لا نستطيع أن نعد هذه البحوث النفسية بحوثا فلسفية . وعلى هذا الرأى يتفق جميع علماء النفس التجريبى أو الفسيولوجى . ولكن يجب أن نسأل أنفسنا عما إذا كان « لعلم النفس الفلسفى » وجود إلى جانب « علم النفس العلمى » ؟ وإذا كان كذلك ، فما صلته بفلسفة العقل أو بعلم العقل الذى اعتدنا منذ زمن «هيجل» أن نقابل بينه وبين فلسفة الطبيعة ؟ للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نراعى الأمور الآتية :

أولا : أن تُعدِّدَ المسائل الخاصة التى تقع فى دائرة علم النفس الفلسفى[1] وهى :

(أ) المهمة الأولى لعلم النفس الفلسفى : أعنى دراسة الأسس الأبستمولوجية والمنطقية التى يعتمد عليها علم النفس العلمى (أو التجريبى) . وهذا يشمل البحث

---

(١) راجع الفصل السابع ، الفقرة السابعة .

فى ماهية الذات العاقلة ، وماهية الفرد ، ومعنى العلية فى الظواهر النفسية ، ومعنى قياس الظواهر النفسية ، ثم معنى طرق التحليل والتركيب الخ . (ب) يجب أن يبحث علم النفس الفلسفى — إلى جانب كل هذا — المفاهيمَ الأساسية فى علم النفس العلمى مثل معنى الشعور واللاشعور : والعقل وعلاقة العقل بالجسم : والحالة النفسية البسيطة الخ . (حـ) يجب أن يجمع النظريات العامة فى علم النفس العلمى وينظر فيها من ناحية صلتها بالفلسفة ، وذلك مثل نظرية علماء النفس فى تصورنا للزمان والمكان ، ونظريتهم فى الإحساس وتداعى المعانى وغير ذلك .

ثانياً : أننا نقترب فى بحثنا فى علم النفس الفلسفى من الميتافيزيقا عندما نتكلم فى ماهية العقل . وفى هذه المسألة نظريتان : الأولى تعتبر العقل جوهراً من الجواهر (والحالات العقلية أعراضاً له) ، والثانية تعتبر ألا وجود ولا حقيقة إلا للحالات العقلية التى ندركها إدراكا مباشراً .

ثالثاً : أن علم النفس الفلسفى يجب أن يدرس التقابل بين مذهب العقليين ومذهب الإراديين ، فالأول يعتبر العمليات العقلية — الأفكار — أبسط العناصر التى تتألف منها الحياة العقلية . والثانى : يعتبر أفعال الإرادة أساساً للحياة العقلية برمتها .

رابعاً : أن مذهب الوحدة ومذهب الاثنينية ، والمذهب المادى والمذهب الروحى ، حلول مختلفة وضعها الفلاسفة لمشكلة العلاقة بين الجسم والعقل (وسيأتى شرح هذه المذاهب بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب) .

وقد كتب العلماء فى هذه المسائل النفسية الفلسفية فصولا عديدة فى مؤلفاتهم الفلسفية البحتة ، وفى كتبهم فى نظرية المعرفة ، كما نجد الكثير منها فى كتب علم النفس ذاته (أى علم النفس العلمى) . وربما كان رِمْكه (Rehmke) أول من حاول

أن يجعل من علم النفس الفلسفى علماً قائماً بذاته فى العصر الحديث (راجع كتابه Lehrbuch der allgemeinen Psychologie سنة ١٨٩٤) ، ثم حذا حذوه لاَدْ (Ladd) فى كتابه The Philosophy of Mind(سنة ١٨٩٥) .

١١ — ليس علم النفس الفلسفى بالمعنى الذى شرحناه فلسفة فى العقل ولا فى العلوم العقلية ؛ بل هو بحث فى الفروض والمبادئ — أو النظريات — التى يستند إليها علم النفس العلمى وحده لا جميع العلوم العقلية . أما إذا كانت العلوم العقلية تحتوى علم النفس العلمى أيضاً ، فليس علم النفس الفلسفى فى هذه الحالة — فى نظر المؤلف — سوى جزء من فلسفة العقل العامة التى تدخل تحتها فلسفة القانون وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ ، وربما دخل فيها أيضاً علما الأخلاق والجمال . ولكن خير لنا ألا نتحدث عن فلسفة عامة للعقل أو العلوم العقلية بدلا من أن ندخل مثل هذه الطائفة المختلفة من العلوم تحت اسم واحد — لاسيما أنه لايوجد تقابل حقيقى بين فلسفة العقل وفلسفة الطبيعة : ففى علم الجمال مثلا (وهو فرع من فروع الفلسفة العقلية) لايستطيع الباحث فيه أن يتجاهل العوامل الطبيعية ، كما أنه ليس من الصواب أن تعتبر القوانين والفنون والأديان والتاريخ مجرد أمور ابتكرها العقل ابتكاراً ، فإن ذلك مما يذهب بقيمتها الواقعية .

الفصل التاسع

الأخلاق وفلسفة القانون

١ — بالأخلاق وعلم الجمال ينتقل البحث إلى ميدان علمى جديد يختلف تمام الاختلاف عن الميدان السابق . فإن العلوم الفلسفية التى درسناها تتخذ أساسا لها علما أو مجموعة من العلوم الجزئية : أما علما الأخلاق والجمال فليس لهما مثل هذا الأساس ، فإن كلا منهما تتحقق فيه هو نفسه صفات العلم الجزئى من حيث إن له موضوعا خاصا أو حقائق معينة يبحث فيها . ويعتبر علم الأخلاق — أو الفلسفة الخلقية — عادة من العلوم المعيارية[1] . وعلى ذلك فمهمته وضع الشروط التى يجب توافرها فى الإرادة الإنسانية وفى الأفعال الإنسانية لكى تصبح موضوعا لأحكامنا الأخلاقية عليها . بهذا المعنى يمكن أن نسمى علم الأخلاق « فنّ الأخلاق » كما نسمى المنطق « فن التفكير » . ولما كان وصف أى فعل بأنه « أخلاقى » ليس من الأمور التحكمية البحتة ، وجب أن ينظر علم الأخلاق أيضا فى تاريخ تطور الحكم الخلقى ، وأن يحلل المبادئ أو المثل العليا التى يتخذها الناس أساسا لأعمالهم فى حياتهم العملية ، ليستعين بهذا التحليل على وضع القوانين الأخلاقيـة فى صورة معقولة خالية من التناقض . وسواء أقام علم الأخلاق بهذه المهمة على وجهها الأكمل أم لم يقم ، فهو على كل حال يضع دائما حدا فاصلا بين السلوك الخلقى على ما هو عليه فى الواقع ، والسلوك الخلقى على

(١) قارن الفصل السادس . الفقرة الرابعة والخامسة .

ما ينبغى أن يكون عليه — أو على الأقل السلوك الخلقى المرغوب فيه . فإذا لم يفرّق بين هذين النوعين من السلوك على هذا النحو ، لم يكن لوصف العواطف والبواعث الإنسانية بأنها « أخلاقية » (بالإضافة إلى وصفها بأوصاف أخرى من هذا القبيل) معنًى . نعم قد يقال اليوم كما قيل فى الماضى إنه لا يوجد فرق حقيقى بين الإرادة الخلقية والإرادة الطبيعية ، أو بين العقل الخلقى والعقل الطبيعى . وقد نسلم بكل هذا ، ومع ذلك لا نستثنى من قاعدتنا شيئاً . فإن الفعل الطبيعى لو قوبل بفعل آخر يقوم به صاحبه بالفعل ويبيحه العرف الاجتماعى أو أى مصدر أخلاقى آخر ، لكان فى هذه المقابلة نفس التمييز الذى قصدنا إليه ، وإن عبرنا عن المعنى المراد بعبارة أخرى .

٢ — أول مسألة يواجهها الأخلاقى إذَنْ ، هى البحث فى كيف نشأت التفرقة بين الأفعال غير المقننة التى تدفع إليها دوافع طبيعية بحتة ، وبين السلوك الإنسانى الذى يخضع للقوانين والمبادئ والقواعد . ويجد الأخلاقى الجواب الشافى عن هذا السؤال فى النتائج التى وصل إليها علماء النفس فى بحوثهم فى « سيكولوجية الشعوب » (Ethnic Psychology) ، فهم يخبروننا بأن الأحكام التقديرية على السلوك الإنسانى قد ظهرت أول ما ظهرت فى صورة الأفكار الدينية والأعمال التى يطالب بها الدين ، كما ظهرت فى العرف والتقاليد الاجتماعية التى تبين أنها قديمة قدم الحياة الاجتماعية ذاتها . فقد كان لهذين العاملين (الدين والعرف) منذ فجر الحضارة الإنسانية سلطان عظيم على الفرد . فكانت أفعاله خاضعة إلى حد كبير لسلطة خارجة عن نفسه ، كما كان يقضى حياته وفقاً لخطة مرسومة له . أما التفرقة بين العوامل المختلفة التى تنظم حياة الفرد ، فلم تظهر إلا فى دور متأخر من أدوار تطور الإنسان . فإذا ظهرت هـذه التفرقة وجدنا الدين والعرف والقانون والأخلاق ، العواملَ

الرئيسية التى كانت تتألف منها السلطة الواحدة التى سيطرت على الإنسان قبل أن يظهر التمييز بين عناصرها . أما الشعور بضرورة التمييز بين الظواهر ، وإفراد كل نوع منها ببحث علمى خاص ، فهو متأخر حتى عن هذا الدور الذى ذكرناه . نعم قد فرّقت لغة الشعر ولغة التخاطب العامة بالتدريج بين الحكمة الدينية والحكمة الدنيوية ، ولكن الشعور بالصلة الموجودة بينهما لايزال قويا لم يضعف بعد . فلا غرابة إذن فى أن سقراط ، الذى يعتبره الجميع واضع علم الأخلاق بمعناه الصحيح ، قد صرح بأن الحياة الخلقية تعتمد على أصلين : قوانين الدولة المكتوبة ، والقوانين الإلهية غير المكتوبة . ولكن سقراط قد أحس فى الوقت نفسه بتدهور الحياة الخلقية التى كان يحياها معاصروه ، فحاول أن يكشف لجيله ما حاول جميع الأخلاقيين من بعده أن يكشفوه لأجيالهم : أعنى المبادئ الخلقية العامة المسلم بصحتها . وانتهى إلى أن الفضيلة أو الحياة الخلقية وليدة المعرفة ، أى أنها أمور يمكن تعليمها وتعلّمها .

٣ — وقد حذا أفلاطون حذو سقراط فى محاولته وضع الشروط الواجب توافرها فى المقاييس الخلقية لكى يسلم بصحتها تسليما مطلقاً . ثم إنه فى محاورتيه المعروفتين باسم «فيدراس» و« فيدون » وفى كتابه «الجمهورية» يعقد صلة وثيقة بين الأخلاق وفلسفة «ما بعد الطبيعة» . فالتقابل بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، أو بين المادة والصورة أو جوهر الأشياء (وهو تقابل ميتافيزيقى) أصبح عند أفلاطون تقابلا فى القيَم : بمعنى أن المادة أصبحت عنده مبدأ لكل ما هو شر ووضيع ، والعقل أساساً لكل ما هو خير ورفيع . وليس فى نظر أفلاطون إلا فضيلة واحدة ، وكونها واحدة هو علة تسليم الجميع بصحتها . كما أن علة تسليم الجميع بما هو حق راجعة إلى أن الحقيقة لا تتعدد . إن كل ما هو خير يصدر فى

نهاية الأمر عن الله ؛ والسعادة الحقة لا وجود لها إلا فى العالم المعقول الذى هو عالم المثل . والجمال وحده هو الذى يخلع على العِلم بالمحسوسات صورة الخير ، والقيمة الخلقية ، وبهذا يمكّننا من أن نلمح فيه قبسا من العالم العلوى الذى وراءه (أى العالم المعقول)

ولا تتحقق الفضيلة أو الحياة الفاضلة إلا فى صورة خاصة من صور الحياة الاجتماعية — أى الدولة . ولذلك يشرح لنا أفلاطون فى مدينته الفاضلة « جمهوريته » النظام الاجتماعى الذى يرى أنه يحقق السعادة للإنسان و يسد كل حاجاته .

هذا وقد عدّ الأخلاقيون قبل سقراط السعادة جوهرَ الخير الأعلى ، وكلّ ماهو خليق فى ذاته بأن يسعى الإنسان إلى تحقيقه . ولكننا لا نجد مذهباً أخلاقياً منظما مستنداً إلى فكرة السعادة قبل أرسطو . و يحدثنا أرسطو فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » أن السعادة حال تتحقق فى النفس على درجات مختلفة ، وأن شروط تحصيلها تختلف باختلاف هذه الدرجات . فبينما تعتبر مدرسة «أرستيب» القورينائى (فيلسوف اللذة الذى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد) اللذةَ الحسية البسيطة الغايةَ من كل فعل من الأفعال ، يرى أرسطو أن القيمة الحقيقية العليا ليست إلا السعادة الدائمة : وهى الحال التى يعتدل فيها المزاج و يغلب عليه السرور بحيث لا يعكر صفوه عوارض الحياة . هذه السعادة هى التى يجعلها أرسطو الغاية من كل عمل إنسانى . أما طريق تحصيلها فبالعقل ، فإنه بالعقل وحده يحصل الاعتدال المعقول بين الهوى والرغبة (الشهوة والإرادة) ، و بالعقل وحده يتجنب الإنسان الوقوع فى الإفراط والتفريط .

و ينحو أرسطو منحى أفلاطون فى تقديره ما للجماعة من أثر فى حياة الفرد

الخلقية ، ولكنه يعتبر الحياة التأملية التى يحياها الفيلسوف أو الحكيم أعلى من أى عمل اجتماعى يقوم به الإنسان .

٤ — وقد اتجهت الأخلاق فى المدارس الفلسفية التى ظهرت بعد أرسطو اتجاها عملياً أقوى مما كانت عليه ، إذ أصبحت فنّ السلوك الإنسانى . وكان للرواقيين على الأخص الفضل فى استمرار العناية بدراسة المسائل الخلقية . ولكنهم ضيقوا مجال البحث فى هذا العلم بفكرتهم الجديرة بالملاحظة : وهى فكرة « حياد الأفعال » . إذ الأفعال فى ذاتها ، فى نظرهم ، محايدة ، لا هى بالخير ولا بالشر ، وإنما تكتسب صفة الخيرية والشرية بحسب الغاية التى تحققها . ثم إنهم فرقوا بعد ذلك بين نوعين من الأفعال : الأفعال الفاضلة التى يمليها العقل والشعور بالواجب ، والأفعال الرذيلة التى يمليها الهوى والشهوة ، مدعّمين هذه التفرقة بالمقابلة بين الرجل الحكيم الذى يصدر عنه النوع الأول ، والغِرّ الجاهل الذى يستسلم للنوع الثانى . ومن هنا يتبين لنا أن القدماء قد وفقوا إلى وضع كثير من الحدود القيمة (فى المسائل الخلقية) فبحثوا فى الغاية من الأفعال الخلقية ، وفى كيفية تنظيم السلوك الإنسانى والأفعال الإرادية ، كما بحثوا فى الخير والواجب والفضيلة بحثاً دقيقاً .

جاءت المسيحية فنظرت إلى الأخلاق نظرة جديدة تتمثل فيها ثلاثة مبادئ : فكرة الذّنب الموروث ؛ والدعوة إلى محبة الناس جميعاً ؛ والاعتقاد بأن الثواب والعقاب فى الدار الآخرة تستلزمهما بالضرورة حياة الإنسان فى هذه الدنيا .

أما عن المبدإ الأول ، فبينما تعتبر الفلسفة الخلقية القديمة أن فى إمكان الإنسان دائماً تحقيق المثل العليا فى حياته والوصول إلى درجة الكمال ، ترى المسيحية أن الإنسان لن يستطيع أن يخلص نفسه من المعاصى مهما حاول دفعها ، وأنه لابد

من وجود قوة تحرره من هذه العبودية وتحميه ، وترفع عن كاهله ذلك الحمل الثقيل الذى يكاد يودى به ، فتفسح أمامه (على الأقل) الأمل فى حياة طاهرة خالصة النعيم .

وأما عن المبدإ الثانى فنقول : إننا قد نجد فى كتابات القدماء بعض الآثار لفكرة محبة الإنسان للإنسان ، ولكن الدعوة إلى محبة الإنسانية لم تكن فى زمن من الأزمان واجبا من الواجبات ، أو واجبا بارزا ، حتى أتت المسيحية فصرحت بأن الناس جميعا أبناء الله ، وأنهم من أجل ذلك إخوان فى الإنسانية .

وأما عن المبدإ الثالث فنلاحظ أن رجال العصر القديم ، ولو أنهم أدركوا فكرة النعيم والشقاء بعد الموت ، إلا أن المسيحية قد أدخلت عنصرا جديدا هنا أيضا ، بأن قرنت فكرة الثواب والعقاب فى الدار الآخرة بالحياة الخلقيــة التى يحياها الإنسان فى هذه الدنيا . فالعناصر الأساسية فى العقيدة المسيحية هى أن الإنسان يجنى فى الآخرة ثمرة ما غرست يداه فى هــذه الدنيا فى حياته الخلقية وغيرها ، وأنه يجب عليه أن يتوكل على الله وحده ويثق بعنايته ورحمته ، فإنه تعالى قادر على أن يصفح عن العاصى إذا أناب إليه الإنسان وتاب عن معصيته . هذا هو جوهر العقيدة المسيحية لا أية فكرة خاصة عن الجنة أو النار .

٥ — ومن بين المسائل الأخلاقية التى برزت أهميتها لأول مرة بفضل الديانة المسيحية مسألة الجبر والاختيار ؛ فإن فكرة الثواب والعقاب التى أتت بها وأكدتها ، ليس لها معنى إلا إذا اعتبر الإنسان حرا فى أفعاله يختار منها ما يشاء . وقد ظهرت مسألة الجبر والاختيار مرة أخرى فى الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، غير أن أغلب النظر فيها كان من ناحية صلة الإنسان واختياره بالله والقدرة الإلهية . ولكن مع ذلك نجد الفلاسفة المسيحيين قد أدركوا فى

وضوح الفرقَ بين مذهبي الجبر والاختيار ، أى القول بحرية الإرادة الإنسانية والقول بإنكارها[١] . جاء عصر النهضة فظهرت نغمة إحياء جديدة فى المسألة الخلقية أثارتها عوامل دينية ، فقد حل محل الزهد فى الدنيا والإعراض عنها — اللذين كانا من أخص صفات القرون الوسطى ، وإلى حد كبير من أخص صفات المسيحيين الأول — الاعتقادُ بأن العمل فى الدنيا هو وحده الذى تتحقق به المطالب التى تقتضيها الحياة الخلقية ، وأن لكل عمل فى هذه الحياة قيمة إيجابية ، وأن التمتع بالحلال والطيب من الرزق مباح للناس ، لأن الدنيا وكل ما فيها من نعم الله عليهم . وإلى جانب هـذا الاعتقاد نمت العاطفة الدينية وعمق أثرها فى النفوس ، فلا يكتسب النعيم أو رضا الله بمجرد أداء الأعمال الظاهرة من العبادات وغيرها ، بل بالعقيدة الباطنة الراسخة التى تقهر كل ما يعترض سبيلها فى هـذا العالم . فإذا ما حُرِمَ الإنسان هذه العقيدة ، فلن تنفع أعماله الظاهرة فى تحريره من ذنوبه ومحو خطاياه . ومن أراد أن يكون بارا خيرا فلينظر إلى نفسه ، فإن إصلاح نفسه لا بد أن يكون من نفسه ، لأن محاربة الإنسان لهواه نزاعٌ قائم بالنفس ذاتها . ولا يضمن للنفس قوتها وطمأنينتها وسعادتها سوى الاعتقاد فى الله وفى شفيع الله الذى هو المسيح .

٦ — وقد حاول فلاسفة الأخلاق فى العصر الحديث — كما حاول سقراط — أن يصلوا إلى أصل للمقاييس الخلقية يسلّم الجميع بصحته ، وسلكوا فى محاولتهم هذه طرائق مختلفة متباينة كل التباين . فمنهم من اتبع طريقة سطحية ظاهرية فى معالجة هذه المسألة ، فاتخذ المنهج الرياضى نموذجا له فى دراسته للأخلاق ، وذلك كاسبنوزا الذى استخدم الأدلة الهندسية فى الأخلاق ، وهبز ولوك اللَّذَيْن

(١) قارن الفصل الحادى والعشرين .

يعتقدان — ويؤيدان اعتقادهما بأدلة تشهد لهما بالعبقرية على الأقل — أن الأخلاق يمكن استنتاجها بالطرق القياسية ، وأن النتائج الأخلاقية يمكن أن يكون لها من الدقة والصحة مثل ما لنتائج العلوم الرياضية . ولكن إلى جانب هذه الطريقة السطحية ، طريقةِ المقارنة بين الأخلاق والرياضة ، نجد فى الفلسفة الحديثة أربعة أنواع مختلفة من الفلسفة الخلقية .

الأول : الفلسفة الخلقية المنفصلة تماما عن الدين وعن مسائل «ما بعد الطبيعة» ، وهذه تعتمد فى بحث مسائل الأخلاق على المنهج التجريبى العلمى .

الثانى : الفلسفة الخلقية التى تعتمد على بعض العلوم التجريبية مثل علم النفس وعلم الاقتصاد السياسى وعلم الأحياء ، وقد اكتسب علم الأخلاق بفضل اتصاله بهذه العلوم صفةَ العلم الجزئى الخاص .

الثالث : الفلسفة الخلقية التى يُعتبَر الخير فيها مرادفا لما هو فى مصلحة الفرد أو الجماعة — أى أن الخير هو النافع . وقد مكّنت الاستعاضةُ عن فكرة الخير بألفاظ أخرى (كالمنفعة مثلا) الأخلاقيين من التعبير عن القواعد الأخلاقية بأساليب دقيقة ، ووضع القضايا الأخلاقية فى صور كلية عامة .

الرابع : الفلسفة الخلقية المبنية على قضايا أولية (بدهية) ؛ وفيها تعتبر المبادىء الخلقية ، أو أحكام الضمير ، صفة جوهرية فى طبيعة العقل الإنسانى نفسه ، أو وظيفة من وظائفه . والأخلاقية بهذا المعنى أمر مستقل تماما عن جميع النظريات المتغيرة المستندة إلى التجربة .

ولكن هذه المذاهب الأخلاقية الأربعة لا يتميز بعضها عن بعض إلا فى الذهن . أما فى الواقع فتوجد عادة مجتمعة ومتكاملة . فاستقلال علم الأخلاق عن الدين وفلسفة «ما بعد الطبيعة» مثلا يؤيده اعتماد هذا العلم على بعض العلوم الوضعية

(كعلم النفس وعلم الأحياء اللذين سبق ذكرهما) ، أو استخدام المنهج العقلى فى معالجة مسائل الأخلاق وهكذا . ولكن حيث لا توجد ضرورة عقلية إلى تقسيم المذاهب الأخلاقية المختلفة تقسيما خاصاً — فى حين أن تاريخ الأخلاق يمدنا بأمثلة تظهر فيها صور متباينة كل التباين من صور التأليف بين هذه المذاهب ، فإن لنا أن نعتبر وجهات النظر الأربع المذكورة — من ناحية الغرض الذى نتوخاه — ممثلة للأفكار الأساسية التى تبنى عليها الفلسفة الأخلاقية برمتها فى العصر الحديث .

٧ — وإننا لنجد العناية بالبحث الأخلاق فى أول الأمر بالغاً أشده فى الفلسفة الإنجليزية . فبيكون يقترح من آن لآخر دراسة الفلسفة الخلقية دراسة مستقلة . وهبز يحاول أن يضع مذهباً أخلاقياً كاملا ، فيبتدئ بافتراض أن الجماعة فى أصل نشأتها تتألف من أفراد منعزلين بعضهم عن بعض ، غلبت عليهم روح الأنانية البحتة ؛ وينتهى إلى أن الحياة الاجتماعية والسلم الاجتماعى لا يمكن تحقيقهما إلا عن طريق خضوع الفرد ، خضوعا مبنياً على التعقل والنظر ، لمطالب الجماعة : أى أن الأخلاقية تنشأ من النظر والتفكير فيما هو نافع وما هو ضار . ويجعل « لوك » — بمثل هذه الطريقة — الصلة بين الإرادة الإنسانية وما يصدر عنها من الأفعال ، وبين بعض القوانين ، المحورَ الأساسى الذى يدور حوله البحث الخلقى . فكل عمل موافق للقانون عمل أخلاق ، وكل ما خالف القانون متناف مع الأخلاق . ولكنه يميز بين ثلاثة أنواع من القوانين : القانون الإلهى ، وقانون الدولة ، وقانون العرف (الرأى العام) . وعلى ذلك فلا بد من وجود ثلاثة أنواع مختلفة من السلوك الخلقى ؛ إذ الفعل فى نظر القانون الإلهى طاعة أو معصية ، وفى نظر قانون الدولة ذنب أو براءة من الذنب ، وفى نظر الرأى العام فضيلة أو رذيلة .

أما « شافتزبرى » فيعرِّف الأخلاقية تعريفا يختلف عن هذا بعض الشيء (راجع كتابه An Inquiry Concerning Virtue and Merit in the Characteristics of Men (١٧١١) . وقد سار شافتزبرى على طريقة القدماء فى عقدهم الصلة بين مسائل الأخلاق ومسائل الجمال . فمن رأيه أن جوهر الأخلاقية هو فى الانسجام الحاصل بين العوامل الوجدانية الخاصة بالفرد وتلك التى تتصل بالجماعة ، أو هو فى جمال التناسب والتناسق بين هذه العوامل ، وفى الخلو من الميول غير الطبيعية أو الميول التى لا تتجه نحو غرض معين . وهو فى الوقت نفسه يجمع بين فكرتى السعادة والانسجام ، ويصرح بأن أول صورة تظهر فيها الأخلاقية هى الحكم التقديرى .

ولا تخلو الفلسفة الخلقية الإنجليزية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر تماما من التأثر بالنزعة العقلية ، فكدورث وكلارك و بطلر يرون أن مصدر الأحكام الخلقية كلها ، ومصدر السلوك الخلقى استعداد فطرى فى طبيعة العقل ، أو وظيفة من وظائفه . فى حين أن هيوم (راجع كتابه An Inquiry Concerning the Principles of Morals ١٧٥١) ، وآدم سميث (راجع كتابه The Theory of Moral Sentiment ١٧٥٩) يحللان العاطفة الخلقية والحكم الخلقى تحليلا نفسياً دقيقاً . ويبرهن آدم سميث بوجه خاص بطريقة قاطعة على وجود عاطفة الإحسان أو المشاركة الوجدانية وجوداً مستقلا (أى من حيث إنها نزعة فطرية) وعلى ما يبرر هذا الوجود من الناحية الخلقية .

٨ — أما الفلسفة الخلقية فى القارة الأوربية (عدا إنجلترة) ، فقد كانت شديدة الصلة ببحوث « ما بعد الطبيعة » ، فإننا لا نجد — على الأقل فى العصور (الحديثة) الأولى — إلا نزعات فردية قليلة نحو النظر فى المسائل الخلقية بعيداً عن الدين أو عن بعض المذاهب الفلسفية (الميتافيزيقية) التى يدين بها الفلاسفة

الأخلاقيون . وقد كان «بيل» Bayle (١٧٠٦) وهلفيتوس (١٧٧١) أكبر الدعاة إلى استقلال الأخلاق عن الدين والفلسفة . أما جمهور الفلاسفة فكانوا يرون أساس « الأخلاقية » فى الإدراك الواضح وضبط الإرادة العاقلة للانفعالات الوجدانية . وفى هذا اتفقت كلمة كل من ديكارت واسبنوزا وليبنتز على ما بينهم من الاختلافات الكثيرة فى المسائل التفصيلية . فالكمال الذى يعرّفونه تعريفا نظريا عقلياً صرفا[1] يظهر إلى جانب السعادة ، باعتباره مثالا أخلاقياً أعلى . وقد رأينا بالفعل[2] أن المذهب العقلى كان معتبراً فى ذلك العصر بوجه عام أساساً لكل حكم ضرورى وكل قضية مسلم بصدقها تصديقا مطلقا . وبهذا نستطيع أن نفهم كيف حاول « كنت » أن يرتفع بالأخلاق إلى المستوى العلمى ، بأن اتخذ لها أساساً من المبادئ العقلية الأولية . فكنت يصرح — وهو فى هذا يعارض كل المعارضة مذهب « روسّو » ممثل النزعة الطبيعية فى الفلسفة الخلقية بأن « الأمر المطلق » الذى يتنافى مع جميع نزعاتنا الطبيعية ، هو وحده الذى تخضع له الإرادة فى اختيارها للفعل الخلقى . وهو فوق هذا يدفع بالحجة قول كل من يحاول أن يعرّف القانون الأخلاقى تعريفاً يستند إلى فكرة سعادة المجموع أو كمال الفرد ، لأنه يرى أن السلوك الخلقى لو كان خاضعاً لأى عامل مستمد من التجربة (والواقع) لكان من العبث النظر فى أسباب صدق القوانين الأخلاقية صدقا عاما .

والكتب التى يشرح فيها « كنت » نظرياته فى الفلسفة الخلقية هى الثلاثة الآتية : نقد العقل العملى Kritik der Practischen Vernunft (١٧٨٨) ومبادئ ميتافيزيقا الأخلاق Gründlegung zur Metaphysik der Sitten

---

(١) قارن الفصل الثلاثين . الفقرة الخامسة .

(٢) راجع الفصل الخامس . الفقرة الثالثة وما بعدها .

(١٧٨٥) وميتافيزيقا الأخلاق Metaphysik der Sitten (١٧٩٧) . وقد جعل الأخلاق فى هذه المؤلفات الثلاثة أساساً لفلسفة ميتافيزيقية جديدة . فإن القانون الخلقى يتطلب بذاته أن يتحقق من غير قيد ولا شرط ، وهذه حقيقة لا يمكن أن تُعقَل إلا إذا افترضنا حرية الإرادة : أى حريتها بمعنى عدم خضوعها لأية علة طبيعية . ويرى « كَنْت » أن عدم الانسجام الذى يوجد فى الواقع بين الفضيلة والسعادة يقضى علينا بأن نفترض أمرين : أولهما خلود الروح[1] : الثانى وجود إله يرفع بعدله الواسع التناقُضَ الواقع بين الفضيلة والسعادة .

وقد كان للفلسفة الخلقية عند الفلاسفة الذين أعقبوا « كَنْت » دخل كبير فى نظرياتهم الميتافيزيقية ؛ بل إن « فِخْته » يذهب فى تأثيرها إلى مدى أبعد من ذلك ، فيفترض أن المعرفة متأثرة إلى حد كبير بالإرادة الخلقية[2] . ثم إن وجود كائنات أخرى إلى جانب أنفسنا شرط أساسى لما نقوم به نحن من الأفعال الخلقية ، بل هو شرط أساسى لوجود النفس التى تجاهد فى الوصول إلى الحياة الفاضلة[3] .

٩ — ولكن ليس لعلم الأخلاق اليوم ذلك المعنى الواسع . بل إن «شلنج» و«هيجل» يعتبرانه مرحلة علمية انتقالية ، أى مرحلة من مراحل الطريق إلى المثل العليا ، لا أنه وحده كاف فى التوصيل إلى هذه المثل . أما هربارت فيقطع الصلة تماما بين علم الأخلاق والفلسفة النظرية[4] لأنه يرى أن صفة « خلق »

---

(١) إذ أن السعادة جزاء لا بد منه لمن يحيا حياة الفضيلة ، وإذا كان لا يحظى بهذه السعادة فى الدنيا أحد ، فإن العقل يقضى بأنه لا بد أن يحظى بها فى عالم آخر ، وفى هذا افتراض خلود الروح . (المعرب)

(٢) كأن الإنسان لا يعلم كل شىء ، أو ليس فى استطاعته أن يعلم كل شىء ، بل هو يختار من بين المعلومات كذا ولا يختار الآخر حسب تكوينه الخلق . (المعرب)

(٣) راجع كتابه System der Sitten libre (١٧٩٨) .

(٤) راجع كتابه Allgemeine Praktisch Philosophie (١٨٠٨) .

لا يمكن اعتبارها وصفا لطبيعة أى شىء ، و إنما هى مجرد محمول فى حكم تقديرى نعبر فيه عن ذوقنا ، ونظهر فيه قيمة الشىء الذى نحكم عليه . وليس للأحكام التقديرية قيمة علمية ، لأنها لا تكسبنا علما بالأشياء ، بل هى تعبير عما نشعر به إزاءها . ثم إن الحكم التقديرى على أى شىء يقتضى بالضرورة افتراض مستوى (أو معيار) يقاس به الشىء المحكوم عليه ، وهذا المستوى نجده فى المعانى التى ندركها مثل معنى الحرية الشخصية الذى نشعر به فى نفوسنا ، ومعنى الكمال ومعنى الإحسان والعدالة والجزاء . بل إن هذه المعانى الخمسة هى الأسس التى يستند إليها كل حكم مرجعه إلى الذوق (أى كل حكم تقديرى) . ويتبع شو بنهور « كنْت » فى افتراض حرية الإرادة[١] ، غير أنه يقصر وجودها على الأدوار الأولى من أدوار التكوين الخلق ، أى الأدوار التى تتشكل فيها إرادة الفرد الخاصة به . وهو من ناحية أخرى لا يوافق « كنْت » على اعتباره القانون الخلقى قانونا صوريا (عقليا) محضا ، بل يرى — تبعاً لما تقتضيه فلسفته التشاؤمية — أن الباعث الخلقى الحقيقى على ما يأتى به الإنسان من الأعمال هو عاطفة المشاركة الوجدانية . أما الناحية التى ظهر فيها أثر جديد لشو بنهور فى فلسفة الأخلاق ، فهى تمييزه بين البحث فى الخير وفى الفضيلة والواجب[٢] ، فإن كل واحد من هذه البحوث الثلاثة يحتوى فى ذاته شرحاً كاملا لجميع علم الأخلاق .

هذا وقد ظهر نشاط كبير جداً فى الفلسفة الخلقية فى السنوات الأخيرة لا سيما بعد أن قل نسبيا تحمس الفلاسفة للبحوث الأبستمولوجية ، ذلك التحمس

---

(١) راجع كتابه Die beiden Grundprobleme der Ethik 2nd ed. (١٨٦٠) .

(٢) راجع كتابه : Grundlinien einer Kritik der besherigen Sittenlehre (١٨٠٣) .

الذى بلغ أشده فى عشر السنوات الأولى من النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وكانت نتيجة ذلك النشاط ظهور عدد كبير من المؤلفات القيمة فى علم الأخلاق [١] . وأخص ما وجه كتّاب الأخلاق عنايتهم إليه تدعيمهم لأسس الفلسفة الخلقية ، والكشف عن الحقائق التى لها مغزى أخلاقى عن طريق النظر فى علوم الاقتصاد السياسى والاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم الجزئية الخاصة .

١٠ — فى هذه النظرة العاجلة فى تاريخ التفكير الأخلاقى ما يكفى لإظهار اختلاف فلاسفة الأخلاق فى نظرياتهم وتباينهم فيها تبايناً كبيراً . والحق أنه ليس من بين العلوم الفلسفية — اللهم إلا إذا استثنينا « ما بعد الطبيعة » — علم كالأخلاق فى كثرة مذاهبه وتعدد آراء أصحابه . فالمذهب العقلى ومذهب البديهة (أو الذوق) ، ومذهب اللذة ومذهب التطور وغيرها ، أسماء لنظريات مختلفة فى الأخلاق : بعضها فى مصدر القوانين الخلقية و بعضها فى الغاية من السلوك الخلقى أو فى البواعث على الأفعال . ور بما كان السبب فى اختلاف فلاسفة الأخلاق فى المبادئ الأولى التى يرتكز إليها علمهم — كما يشهد بذلك تاريخ هذا العلم — راجعاً إلى أن المثل الأخلاقية العليا ذاتها ، وأحكامَ الناس على الأفعال الخلقية وتقديرَهم لها ، فى تغير مستمر . فالأفعال التى نعتبرها اليوم أخلاقية أو نَصِفُها بأنها خيرٌ أو جديرة بالثناء ، ر بما وصفها الناس فى عصور سالفة بصفات أخرى ، أو أخرجوها من دائرة الأفعال الإنسانية الإرادية إخراجا تاما . على أن هذا الاختلاف فى الرأى لا يظهر بين عصر وعصر فحسب ، بل قد نجده فى كل وقت من الأوقات فى العصر الواحد . وما علينا إلا أن ننظر إلى الناس حولنا ليتبين لنا صحة هـذا

---

(١) نذكر منها على سبيل المثال « أصول الأخلاق » لاسبنسر ، « الأخلاق » لفندت ، « طرق الأخلاق » لسدجوك ، و « تاريخ الأخلاق » له .

القول . وإن اختباراً قليلا لأفراد من الناس مختلفين ، أو بالأَوْلَى لبعض الطبقات الاجتماعية ، لكفيل بأن يظهر لنا أنهم يختلفون اختلافا جوهريا فى أحكامهم الخلقية . غير أنه يلاحظ أن هذا الاختلاف والتردد فيما يعتبره الأخلاقيون ماهية « الأخلاقيـة » — أو الطبيعة الجوهرية للأخلاق — لاينصب إلا على مادة الأخلاق ، دون قوانينها الصورية العامة . فإن أحداً لاينكر أن بعض الواجبات أو القواعد أو القوانين يجب أن يكون لها مكانها فى أى بحث فى السلوك الخلقى . والذى يجب أن يسلّم به تسليما عاما فى الفلسفة الخلقية هو القانون الخلقى فى شكله الصورى البحت — لا مادة أية أخلاقية معينة . أما الاتجاه الخاص الذى يتجهه القانون ، والتفاصيل التى تدخل تحت صورته العامة ، فيتوقفان على حاجات كل عصر وعلى عادات الناس وآرائهم فيه . فإذا حاولت الفلسفة الخلقية — فى مثل هذه الظروف — أن تتعدى مجرد تقرير هـذه المبادئ العامة إلى تحديد نوع الأخلاقية الذى تطالب به (أى تحديدها على وجه التقريب و بقدر ما تستطيع) على ضوء هذه المبادئ ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون فلسفة خاصة خاضعة لظروفها وزمانها .

ويصدق هذا القول نفسه على فلسفة القانون والاقتصاد السياسى ؛ فإن ما تحتويه هذه الفلسفة من المسائل التفصيلية ، يتوقف بالطريقة عينها على درجة التطور التى وصل إليها شعور الناس بالعدالة و بالقانون ، كما يتوقف على الظروف الاقتصادية فى كل عصر . فإذا قدّر لعلم الأخلاق إذن أن يصبح علما تجريبيا كهذين العلمين ، كان أول واجب على عالم الأخلاق أن يجمع حقائقه مما يشاهده من سلوك عدد عظيم من الناس . أما البحث النظرى فيما يمكن أو ما يجب أن تكون عليه الإرادة أو الأفعال الخلقية ، فقد يعرضه لخطر الخروج عن المحيط

الأخلاق الذى يعيش فيه أهل زمانه ، وعلى المستوى الخلقى الذى وصلوا إليه ؛ وبذلك تضيع ثمرة مجهوداته ويقضى على فلسفته بأن يهملها الناس جميعاً . وإن فلسفة خلقية من هذا القبيل لا تثير فى الناس اهتماماً عاما إلا من طريق الصدفة البحتة .

١١ — فالمهمة الرئيسية التى نرى أن من واجب علم الأخلاق (من حيث هو علم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ومستقل عن غيره من العلوم الفلسفية) أن يضطلع بها ، هى أن يجمع ويحلل وجهات النظر الأخلاقية الشائعة فى العصر الذى يكتَبُ فيه . ويتفق رأينا هذا تمام الاتفاق مع قول «هربارت» بأن الفكرة الخلقية تظهر لنا أول ما تظهر فى صورة الأحكام التقديرية التى يحكم بها الناس على الإرادة والأفعال الإنسانية . وتنقسم هذه الأحكام إلى قسمين : قسم يتعلق بنوع الإرادة المحكوم عليها ، وقسم يتعلق بشدتها[١] . وفى القسم الأول توصف الأفعال الإرادية بأنها خير أو شر ، وفى الثانى توصف باستحقاق الثواب أو العقاب . ولما كان كل وصف للإرادة من ناحية شدتها (أى بأنها تستحق العقاب أو الثواب) ، يقتضى ضرورة أن الإرادة من نوع معين (أى أنها خير أو شر) ، لزم أن أى تقدير لشدة الإرادة يحمل فى طياته حكما عليها من ناحية نوعها[٢] . ومن هذا يلزم أنه لا يستحق الثواب من الأفعال إلا الذى يصدر عن الإرادة الخيرة ، ولا يستحق العقاب منها إلا الذى يصدر عن الإرادة الشريرة . وهذه قضية وإن كانت صادقة إلا أن صدقها يجب ألا ينسينا أن الخير والشر أمران نسبيان .

---

(١) فتوصف الإرادة بالقوة أو بالشدة إذا فصل الفعل مع سبق الإصرار كما فى القتل العمد . (المعرب)

(٢) فالحكم على الفعل الإرادى بأنه يستحق العقوبة مثلا حكم على الإرادة من ناحية شدتها ، وهو يحمل فى طياته الحكم على الفعل بأنه شر وهذا حكم على الإرادة من ناحية نوعها .

فإذا ابتدأ الأخلاق على هذا النحو البسيط وجمع الأحكام الخلقية التى يصدرها على الأفعال أفراد مختلفون كأهل الحرف والصناعات والهيئات الاجتماعية الأخرى ، وحلل هذه الأحكام تحليلا دقيقا ، أدرك إذا ما كانت تخضع أو لا تخضع لقوانين عامة ، وما إذا كان فى الإمكان الوصول بواسطتها إلى نظريات مطردة خالية من التناقض . وإذا تمّ له ذلك أمكنه أن يتقدم باقتراحاته لتنمية الشعور الخلقى أو إيصاله إلى درجة الكمال ، وهو عظيم الأمل فى تحقيق غايته . وليس من المستطاع أن نعقد صلة قوية وثيقة بين علم الأخلاق والتطور الخلقى لحياة أية أمة إلا بهذه الطريقة . ولن يصل علم الأخلاق إلى مستوى العلوم المسلَّم بقضاياها تسليما عاما باعتماده على علم النفس أو الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع أو أى علم آخر من العلوم الجزئية ، بل باستناده إلى الحقائق التى تتعلق به دون غيره والتى لا تخضع إلا لمناهجه . فتحليل الشعور الخلقى على ما هو عليه ، ثم تجريده من كل تناقض وتضارب ، هما المهمتان اللتان يجب أن يضطلع بهما علم الأخلاق الذى ينهج منهجا تجريبياً بحتا . وتتحقق صفة « العلم المعيارى » فى الأخلاق فى مهمته الثانية[١] .

ولا ضرورة لأن نذكر هنا إذا ما كان من الممكن وجود فلسفة خلقية إلى جانب علم الأخلاق التجريبى ، فإن هذه مسألة لم يثرها أحد فى وقت من الأوقات ، فالأولى عدم التعرض لها .

١٢ — أما فلسفة القانون فسنعرض لها فى شىء من الإيجاز . فقد كانت

---

(١) وهى مهمة تحرير الأحكام الخلقيــة من كل تناقض وتضارب ، لأن ذلك التحرير يؤدى إلى استخلاص قوانين أخلاقية عامة يطالب الأخلاق الناس باتباعها ، وفى هذا تحقيق لوصف علم الأخلاق بأنه معيارى ، لأن العلم المعيارى هو الذى يضع القواعد أو القوانين العامة مستويات تقاس بها أفعال الناس أو وجداناتهم أو تفكيرهم . (المعرب)

فى مبدإ الأمر جزءاً من علم الأخلاق ، ولايزال جمهور المؤلفين يعتبرها ذيلا للفلسفة الخلقية . ولكن كلما انفصلت فكرة «العدالة» عن فكرة «الأخلاقية» ، بحيث تظهر الأولى فى صورة قوانين محدودة تنشرها الدولة وتلزمُ الناسَ بها إلزاما ، انفصل العلمان اللذان يدرسانهما انفصالا تدريجيا وتميز أحدهما عن الآخر . وهناك سبب آخر للتمييز بين فلسفة القانون وفلسفة الأخلاق ، وهذا السبب يرجع إلى تقسيم « علم العدل » إلى قسمين — دراسة القانون دراسة فلسفية ، ودراسة القانون المعاصر ، فى حين أنه لا يوجد علم خاص يبحث فى الأخلاق المعاصرة .

وترجع التفرقة بين علم القانون وفلسفة القانون إلى «جروتيوس» H. Crotius (١٦٤٥) . أما علم القانون فيبحث — فى نظره — فى العدل المدنى المتمثل فى القانون الوضعى . وأما فلسفة القانون فتبحث فى العدل الطبيعى ، قانون العقل أو الطبيعة . وقد حاول العلماء دائماً منذ عهد «جروتيوس» أن يصلوا بطريق الاستدلال النظرى الصرف إلى الأساس الطبيعى أو السبب الحقيقى لوجود القانون فى نفسه بعيداً عن إرادة المشرع الواضع له . ثم جاء «كَنْت» فوضع حداً فاصلا بين قانونية الفعل وأخلاقيته ؛ فعرّف « القانونية » بأنها العمل بمقتضى القانون فى الظاهر .

وقد تأثرت فلسفة القانون بعد ذلك بكتابات ك . ف كراوس (١٨٣٢ +) وتلميذه هـ أهْرِنْز الذى أكسبه كتابه Naturrecht odre Philosophie des Rechts und des Staates (١٨٧٠ — ١٨٧١) شهرة واسعة[1] .

١٣ — إن الغموض الذى يحيط بالمسألة الحقيقية فى فلسفة القانون يرجع

---

(١) يذكر المؤلف بعد ذلك طائفة من المؤلفات فى فلسفة القانون آثرت تركها جريا على الطريقة التى اتبعتها من حذف المراجع فى آخر كل فصل . (المعرب)

عادة إلى سوء استعمال الألفاظ . وقد جرى العرف بمقابلة فلسفة القانون بعلم القانون ، وهذا أسلوب من التعبير قد يحملنا على الاعتقاد بأن فلسفة القانون قد تقول فى مسألة من المسائل التى تبحث فيها أكثر مما يقوله علم القانون ، أو قد تعبر عنها بعبارة أفضل ، أو أن فلسفة القانون تبحث فى نوع خاص من القانون يختلف فى جوهره عن القانون التشريعى — أى القانون الوضعى الذى قررته الشرائع الإنسانية ، واتخذت عرف الناس وتقاليدهم أساساً له . والحق أن مسألة أية فلسفة فى القانون يجب أن تشابه مسألة أية فلسفة فى الطبيعة[1] بمعنى أن فلسفة القانون لا تعنى عناية مباشرة بدراسة الحقائق القانونية (الجزئية) ، بل تحصر همها فى بحث المبادئ الأساسية التى يفترضها علماء القانون ، والنظريات العامة التى يضعها علم القانون الخاص . أما القانون فهو هو فى نظر فلسفته وفى نظر علمه على السواء . ويحتوى علم القانون — فوق ما فيه من تصنيف للقوانين الموجودة بالفعل — « نظرية عامة فى طبيعة القانون » ، كما يسمونها ، ودراسةً لعلم الفقه المقارن .

والآن نستطيع أن نقرر المسائل التى تواجه فلسفة القانون على النحو الذى اتبعناه فى تقرير مسائل فلسفة الطبيعة وفلسفة علم النفس[2] ، وهذه المسائل ثلاث .

الأولى : يجب أن تبحث فلسفة القانون فى المسلَّمات الإبستمولوجية والمنطقية التى يأخذ بها علم القانون . ويدخل تحت هذه المسلَّمات جميع المفاهيم الكلية التى تستخدم فى علم الفقه كما تستخدم فى غيره ، ومن أجل ذلك لا يمكن تحديدها فى علم جزئى . وذلك كمفهوم « الفعل » و « النية » و « الإرادة » و « القصد » و « المصادفة » أو « الاتفاق » و « العلية » ، وكمعنى « القانون »

---

(١) قارن الفصل السابع ، الفقرة السابعة .

(٢) قارن الفصلين السابع والثامن .

نفسه ، والحرية (أو الاختيار) وما شاكل ذلك . فإن كل هذه مفاهيم تستخدم في علم الفقه (علم القانون) وغيره . ومن مهمة فلسفة القانون أيضاً البحث المنطقي في طريقة علم الفقه — أي المنهج الخاص الذي يتبعه الفقهاء .

١٤ — المسألة الثانية : لا بد لفلسفة القانون من أن تأخذ على عاتقها مهمة بحث المفاهيم الأساسية التي يستخدمها علم القانون ذاته — أعني المفاهيم التي يختص بها ذلك العلم دون غيره . وأول هذه المفاهيم مفهوم « العدالة » ؛ فإن كثرة التعريفات التي وضعها الفقهاء لهذا المصطلح في الماضي وفي الحاضر ، واختلافها يقتضيان النظر في الحقائق التي تشكلت بها فكرة العدالة ، وتحليلِ هذه الحقائق تحليلا دقيقا . ومنها أيضاً مفهوم « العقاب » و« التبعة » و« الشخصية » بمعناها القانوني و« المِلْك » ونحو ذلك من المفاهيم التي أثارت كثيراً من الجدل حولها وتشعبت فيها الآراء إلى حد أدى إلى اختلاف جوهري أحيانا بين مذاهب الفقهاء ونظرياتهم .

المسألة الثالثة : لا بد لفلسفة القانون من بحث نظريات القانون العامة : غير أنه من الصعب التمييز بين هذه المسألة والمسألة الثانية ، لأن عدداً كبيراً من المفاهيم التي ذكرناها في المسألة الثانيـة قد اتخذ أساساً لنظريات عامة في القانون . مثال ذلك أن الفقهاء اختلفوا اختلافاً كبيراً في معنى العقوبة والغاية منها : فقال بعضهم الغاية من العقوبة الردع — وقال آخرون بل هي الإصلاح ؛ وقال غيرهم هي الجزاء ، إلى غير ذلك من نظريات الفقهاء . وكذلك اختلفوا في أصل العدالة وذهبوا فيه مذاهب شتى ووضعوا في ذلك النظريات التي تعبر عن آرائهم . ومن النظريات التي وضعت في أصل العدالة نظريتان لا نزال نرددهما إلى اليوم : أولاهما أن العدالة ترجع إلى استعداد فطري ، أو إلى حاجة ضرورية في طبيعة

الإنسان ؛ وعلى ذلك يمكن استنتاج معنى «العدالة» من فكرة «الحرية الشخصية» .
والنظرية الثانية تتعارض مع النظرية السابقة كل التعارض لأنها تعتبر العدالة في كل زمان وفي كل مكان طائفة من القواعد للسلوك الإنساني يحميها نوع من الجزاء : فإذا أردنا أن نفهم معنى العدالة ، أو أن نضع تعريفاً لها ، فلا بد أن نرجع إلى التاريخ وإلى الخبرة الواقعية ، لا إلى بدهية العقل أو النظر العقلي الصرف .

تتمة

البيداجوجيا (علم التربية)

ولا بد من أن نختتم هذا الفصل بكلمة قصيرة عن « البيداجوجيا » ، فقد جرت عادة الكتّاب في السنوات الأخيرة بأن يخرجوا هذا العلم من دائرة العلوم الفلسفية بالمعنى الصحيح ، بالرغم من الصلة الوثيقة بين مسائل البيداجوجيا — في تاريخها وحقائقها — ومسائل الفلسفة . وقد حاول هربارت في كتابه Allgemeine Pädagogik (١٨٠٦) الذي لا يزال لنظرياته البيداجوجية سلطان عظيم — على الأقل في ألمانيا — أن يجعل البيداجوجيا فنا تطبق فيه قوانين علم النفس والأخلاق . فعلم الأخلاق يعين الغاية التي يجب أن تحققها «البيداجوجيا» ويحدد أغراضها ؛ في حين يصف علم النفس الطريقة التي يمكن تحقيق هذه الغاية بها .
ولا تصح نظرية هربارت هذه إلا إذا اعتبرت الغاية الأخلاقية أولى الغايات على الإطلاق وأسبقها ، وجعلت حاجات الإنسان العقلية والوجدانية خاضعة لها .
ولكن ليس من الصواب — حتى على هذا الرأي — أن نطلق اسم « الأخلاق

التطبيقية » على البيداجوجيا ، لأن البيداجوجيا ليست نظرية فى التربية فحسب ، بل وفى التعليم أيضاً : والغاية التى يرمى إليها التعليم لا يمكن — إلا بطريق غير مباشر — أن تدخل فى دائرة المسائل الخلقية والتعريفات الخلقية .
ولكننا فى الوقت نفسه لا نستطيع أن نجحد الصلة التى بين البيداجوجيا وعلم النفس ؛ فإن بعض مسائل التربية مثل طريقة كسب المعلومات وطريقة عرض المعلومات ، ثم تكوين المتعلم تكوينا خلقيا ، وتثقيفه بوسائل التربية المختلفة ، كل هذه لا يمكننا أن نفهمها على حقيقتها إلا إذا نظرنا إليها من الناحية السيكولوجية (ناحية علم النفس) والأولَى أن نسلم — فى شىء من الصراحة — بالصلة الوثيقة بين هذين العلمين ، فنشكل نظريات البيداجوجيا من غير تردد بحسب ما تقتضيه تطورات علم النفس . ولكن المضى فى تقديس بيداجوجيا هربارت قد يحول دون تحقيق هذه الأمنية فى المستقبل القريب .

الفصل العاشر

علم الجمال (أو فلسفة الوجدان)

---

١ — يبحث علم الجمال — كما يبحث علم الأخلاق — فى حقائق جزئية . فهو ليس بحثا نقديا يذيَّل به تاريخ الفن مثلا — كما ذهب إليه فيشر (Vischer) أو أى علم آخر من العلوم الخاصة . والغاية التى يتجه إليها هـذا العلم فى العصر الحديث هى الغاية التى يتجه إليها علم الأخلاق فى العصر الحديث ، أى أنه

يطمح أن يصير علما وضعيا . أما الحقائق التى يعنى بدراستها أصالة فصنفان : الأول : الأحكام الوجدانية المعبّرة عن الشعور باللذة أو الألم . الثانى : الفن والمنتجات الفنية . وهذان الصنفان متمايزان تماما فى الفلسفة القديمة . فأفلاطون وأفلوطين ولونجينوس قد وجهوا جل همهم إلى فكرتى الجمال والجلال (Beanty and Sublimity) ، أعنى مايحتوى عليه الحكم الوجدانى ؛ فى حين وجه أرسطو عنايته إلى الوصول إلى نظريته فى طبيعة « الفن » ، ولذلك وضع نظريته فى الشعر لا سيا « التراجيدا » . أما أفلاطون فتجد معظم آرائه فى فلسفة الجمال مبسوطة فى محاوراته المعروفة باسم « فيدراس » وسيمبوزيم وفيلبوس . وأما أفلوطين فيدرس الجمال فى الأنيّاد الأول والخامس (من كتابه المعروف بالأنيادس أى التاسوعات) ، وأرسطو فى كتاب الشعر بوجه خاص ، ولونجينُوس فى كتابه περὶ ὕψους (فى الجلال) المشكوك فى نسبته إليه . فى هذه الكتب جميعها نجد فلسفة الجمال ممتزجة بفلسفة الأخلاق والفلسفة العامة (الميتافيزيقا) ؛ ولذلك بعدت عن أن تكون دراسة تجريبية بسيطة للأحكام التى تعبر عن الشعور الوجدانى . وكذلك الحال فى فلسفة الجمال فى القرون الوسطى ، وفى نظريات هذه الفلسفة فى العصور الحديثة . فإن الناحية الفلسفية كانت الأساس الذى استندوا إليه فى قولهم ببعض المثل العليا فى الإنتاج الفنى ، كما أنهم سلموا ببعض الفروض التى وضعها الفلاسفة فى معنى الجمال ومنزلته فى العالم . ولكن فى الوقت نفسه ظهر بعض الكتّاب ، لا سيا فى إنجلترا أمثال شافتزبرى و بيْرك و (هنرى) هُوم — تَقَدّم بفضل مجهوداتهم البحث فى الشعور الوجدانى وتقدير الجمال . فكتاب «هوم» المسمى «مبادئ النقد» (١٧٦٢) وما ألفه « كَنْت» فى علم الجمال يحتويان أثمن ما كتب فى هذا العلم فى القرن الثامن عشر .

٢ — وقد أصبحت فلسفة الفن — كما يتضح لك مما سبق — نوعا من العلم التجريبي في عصر متقدم نسبياً . فقد نجد مايبرر إطلاق هذا الاسم على كتاب الشعر لأرسطو ورسالة «ليوناردو دافنشي» في التصوير ، وكتاب «بوالو» (١٧١١+) في فن الشعر ، وكتاب «ديبو» Dubos في نقد الشعر والتصوير والموسيقى (١٧١٩ وما بعدها) وغيرها . إلا أن علم الجمال لم يظهر في صورة العلم الكامل إلا عندما نشر ألكساندر بومجارتن (١٧١٤ — ١٧٦٢) كتابه « فلسفة الجمال » في مجلدين . وقد كان غرض المؤلف أن يسد بهذا الكتاب فراغا تركه كرستيان وولف في فلسفته . فإن وولف قسّم القوى الإدراكية إلى قسمين : عُليا ودُنيا ، وعرّف المنطق بأنه علم القوة الإدراكية العليا ، ولكنه لم يذكر علما آخر مقابلا للمنطق تكون أداته القوة الإدراكية الدنيا — أي قوة الإدراك الحسي ، فكُتِبَ علم الجمال الحديث ليسد هذا النقص . فالعلم الأعلى بجميع أنواعه ينشد مثاله في الحق (Truth) ؛ أي في وضوح الفكر وضوحا تاما . أما العلم الأدنى فمختلط وغامض دائماً . وقد وَجَدَ «بَوْمجارتن» أن المثال الأعلى لهذا النوع الأخير من العلم الإنساني هو الجمال (وهو رأى سبقه إليه ليبنتز) . فالجمال في نظره كمال العلم الحسي ، كما أن « الحق » كمال العلم العقلي .

أما المسائل التي يبحث فيها علم الجمال النظري الذي يميزه « بومجارتن » عن علم الجمال العملي — (متبعاً في ذلك تصنيف وولف للعلوم الفلسفية) فثلاث :

الأولى : أن على هذا العلم أن يبين العناصر الجميلة فيما يدركه العقل إدراكا حسياً ، وبذلك يُعِينُ العقل على كشفه للجمال ، ويسمى هذا الجزء من علم الجمال « بالكشف » Heuristics .

الثانية : عليه أن يبين التأليفات الجميلة التي تتكون من تلك العناصر الجميلة

فيرشد بذلك العقلَ إلى ملاحظتها . ويسمى هذا الجزء بالطريقة أو المنهج (Methodology) .

الثالثة : عليه أن يبحث عن الأساليب الجميلة التى يمكن التعبير بها عن تلك التأليفات الجميلة وعناصر الجمال فيها ، ويسمى هذا الجزء بالرمز (Semeiotics) .

ولكن « بومجارتن » لا يبحث إلا فى الجزء الأول فقط من هذه الفلسفة النظرية فى الجمال .

وقد أتى بعد « بومجارتن » تلميذه « مِيِيرْ » G. F. Meier ، فكان أشد من أستاذه تحمساً فى الدفاع عن استقلال علم الجمال ، وبه ابتدأ عصر نشاط كبير للعمل فى ذلك العلم الجديد . ولم يكد علم النفس يتطور بعض الشىء فى نظرياته ، حتى شعر المفكرون بأن موضوع علم الجمال ليس كما ذهب إليه بومجارتن ، وأدركوا بوجه خاص أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية ، ولا ضرباً من المعرفة على الإطلاق . ولما قرر علم النفس وجود قوة مستقلة للوجدان (Feeling) ، أدى ذلك بهم إلى الاعتقاد بأن الموضوع الحقيقى لعلم الجمال يجب أن يُبْحَثَ عنه فى تلك الناحية من النفس — أى فى الناحية الوجدانية .

وإلى جانب هذه المجهودات التى بذلت فى تحديد الموضوع الحقيقى للحكم الوجدانى ، نجد عدداً وافراً من المقالات التى كتبها الفلاسفة فى فلسفة الفن ؛ فقد حاول « فِنْكِلْمَان » مثلا أن يضع قواعد عامة فى الفن التجسيمى (Plastic Art) ، كما حاول « لِسِّنْج » و « هِنْدَر » أن يضعا نظرية جديدة فى الشعر .

٣ — ولكن « كَنْت » هو المؤسس الحقيقى لعلم الجمال بمعناه الصحيح ؛ فقد حاول فى كتابه Kritik der Urtheilskraft (١٧٩٠) أن يوفق بين النظريات المتضاربة التى قال بها سابقوه . وقد قسم علم الجمال فى هذا الكتاب إلى قسمين

متمايزين : نظرية فى الجمال والجلال ، وبحث فى ماهية الفن وفى مناهج تصنيف الفنون الجميلة . وفى القسم الأول من هذين القسمين يوجه « كَنْت » معظم عنايته إلى التفرقة بقـدر الإمكان بين علم الجمـال من جهة ، وعلم الأخلاق والمنطق والإحساس باللذة من جهة أخرى . أما علم الجمال فيستند فى نظره إلى مبدإ أوّلى ، وهو افتراض أن الشعور الوجدانى أمر يمكن انتقاله من شخص إلى آخر ، ثم افتراض وجود نوع من التوافق فى الغاية بين أعمال القوى العقلية الإدراكية التى هى الخيال والفكر . وهو يعرّف الجمال بأنه اللذة المباشرة الخالصة (Disinterested) التى يشعر بها الإنسان فى إدراكه لصور الأشياء والنسب التى بينها . ويعرف الجلال (Sublimity) بأنه الشعور باللذة عند إدراك شىء يهول أمره الحسّ ؛ أى شىء يعجز الحس عن أن يدرك عِظَمَهُ أو قوته . وقد بيّنت لنا فلسفة الفن أن العمل الفنى يجب أن يوقظ أو يثير فى النفس معنى الجمال الذى فى الأشياء ؛ وأن العبقرية (Genius) هى الصفة الذاتية التى تمـكن صاحبها من إنتاج العمل الفنى الذى يُحتَذَى . ثم إن « كَنْت » يقسم الفنون على أساس الواسطة التى تستخدم فى التعبير عن الجمال إلى ثلاثة أقسام : الفنون التى تعبر عن الجمال بالألفاظ (وهى الخطابة والشعر) ، والفنون التى تعبر عنه بالأشكال والصور وهى الفنون التصويرية (Formative Arts) ، والفنون التى تعبر عنه بالنغمات والألوان (وهى الفنون التى تتوقف على عمل الحواس[1] . ويرى « كَنْت » أن كل ما هو جميل أو جليل إنما

---

(١) وزيادة فى الإيضاح نقول إن « كَنْت » يقسم الفنون على الأساس المذكور إلى (أ) الفنون الـكلامية ، ويدخل تحتها الشعر والخطابة . (ب) الفنون التصويرية ، وهذه تنقسم بدورها إلى : (١) فنون يظهر فيها الجمال فى صورة واقعية محسوسة وهى فن التماثيل والعمارة . (٢) فنون يظهر فيها الجمال عن طريق عمل الوهم فيما هو موجود مثل فن الرسم والتصوير . (ج) فنون تعتمد على عمل الحس كالموسيقى التى يعمل فيها الإحساس السمعى ، وفن الألوان الذى يعمل فيه الإحساس البصرى . (المعرب)

وضعت له قيمته العليا من أجل أنه رمز كامل لمثال الخير[١] .

وقد كان لنظرية « كَنْت » أثر واضح فيما كتبه «شيلر» Schiller في هذا الموضوع : ولكن في الوقت الذي يتفق فيه شيلر مع « كَنْت » اتفاقاً جوهريا في المبادئ الأسياسية ، نراه يفسر الظواهر الفنية المختلفة تفسيراً أقل صوريةً ، ويضع لعلم الجمال قيمة أعلى من تلك التي وضعها له « كَنْت » ، و يعلق أهمية كبيرة على التمييز بين ما هو جميل وما هو خير . (راجع الكتاب البديع الذي كتبه كونمان (E. Kühnmann) في الصلة بين مذهبي « كَنْت » وشيلر ؛ وعنوانه أصول علم الجمال عند « كَنْت » و « شيلر »[٢]

٤ — أما علم الجمال عند الفلاسفة الذين أعقبوا « كنت » فتتجلى فيه بكل وضوح النزعة النظرية التي غلبت على فلسفتهم . وقد اتبعوا فيه المنهج القياسي الذي يُبْتَدَأ فيه بالقضايا الكلية والمبادئ العامة للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية . وربما كان أهم صفة لفلسفتهم في الجمال تمييزهم بين مايسمونه « علم الجمال المادى » و « علم الجمال الصورى » . يمثل الأولَ « هيجل » ، ويعتبر « هربارت » مؤسس الثاني . ويعرّف هيجل علم الجمال بأنه فلسفة الفن ؛ والفن عنده يمثل أدنى درجة من درجات «العقل المطلق» الذي يظهر أثره في أدوار ثلاثة : هي الفن والدين والفلسفة . (راجع كتابه محاضرات في علم الجمال ١٨٣٦—٣٨ — الجزء العاشر من مجموعة مؤلفاته) . ويلزم من هذا ضرورةً أن الجمال الطبيعي في نظر

---

(١) على أساس أن « الخير » هو القيمة العليا التي ترجع إليها القيم جميعها : فالجمال والجلال قيمتان — لا في ذاتهما — بل من حيث إنهما رمزان كاملان لمثال الخير . وعلى هذا الرأى ترجع القيم كلها إلى قيمة واحدة هي الخير — كما ترجع الأحكام التقديرية كلها إلى حكم واحد هو الحكم بالخير على كل شيء ذي قيمة . (المعرب)

(٢) Kant's und Schiller's Begründung der Aesthetik, 1895 .

هيجل ليس إلا خطوة أولى نحو الجمال الحقيقى الذى هو الجمال الفنى . أما الجمال الفنى عنده فهو التعبير عن فكرة من الأفكار فى صورة مادية ، أو بعبارة أخرى هو ظهور الأزلى غير المحدود فى صورة المحدود بالزمان والمكان . وأما القيمة الحقيقية فى الشعور بالجمال ، فراجعة على هذه النظرية ، إلى الفكرة التى يعبر عنها الشىء الجميل ، إذ هى العنصر الأساسى فيه . ثم إننا فى الوقت نفسه نرى فى الفنون المختلفة ، وفى تاريخ الفن نفسه ، تطوراً متسلسلا متصلا . فنجد فى أول الأمر طغيان المادة على الفكرة ، ثم تكافؤا بين الاثنين ، ثم طغيانا للفكرة على المادة . وبهذه الطريقة يصل هيجل إلى ثلاثة أنواع من الفن : الفن الرمزى ، والفن الكلاسيكى ، والفن الرومانتيكى . وقد وجدت فى التاريخ على النحو الآتى — الفن الشرقى ثم اليونانى ثم المسيحى ، وظهرت على التوالى فى صورة فن العمارة ثم الفنون التجسيمية (Plastic Arts) ، ثم الفنون الثلاثة (المعبر عنها بالثالوث الفنى) التى هى التصوير والموسيقى والشعر .

هذا ، وقد وَجَدَت فلسفة هيجل فى الجمال (علم الجمال المادى) لها كثيرا من الأتباع : نذكر منهم على الأخص فَيس (H. Weisse) وفيشر (F. T. Vischer) وتزيسنج (A. Zeisung) وكاريبه (M. Carrière) وكوستلين (Koestlin) .

٥ — فى الصف الأول من مؤلفات هؤلاء الكتّاب كتاب فيشر (علم الجمال ١٨٤٦ —٥٨) المؤلف من ثلاثة أجزاء . نعم يعوزه (كما لاحظ مؤلفه عليه) حسن النظام ودقة المنهج ؛ ولكن ما يزخر به من التعليقات التاريخية ، والتفصيلات التى يقتبسها من مختلف الفنون ، يضعه فى مصاف المراجع القيمة التى لا يمكن أن يستغنى عنها طالب علم الجمال حتى فى العصر الحديث . ويسمى فيشر بحثه « نظرية فى الجمال » ويضع علم الجمال فى المرتبة الثانية فى « الثالوث الفنى» الذى ذكره هيجل — أى بعد الدين وقبل الفلسفة : ثم يقسم الكتاب

إلى ثلاثة أقسام : الأول ميتافيزيقا الجمال ويبحث فى معنى الجميل بوجه عام : والثانى البحث فى الجمال فى كل من وجهيه : أعنى الجمال كما هو موجود بالفعل فى الطبيعة ، والجمال فى الخيال . والثالث البحث فى حقيقة الشىء الجميل من الناحيتين الموضوعية والذاتية معاً — أى البحث فى حقيقة الفن . ويصنف فيشر الفنون بحسب أنواع الخيال الثلاثة التى هى الخيال الاختراعى ، والخيال المستقبِل أو الحسى ، والخيال الشعرى . ففن العمارة وصنع التماثيل وفن التصوير مما يعمل فيها الخيال الاختراعى ، والموسيقى مما يعمل فيه الخيال الحسى ، والشعر مما يعمل فيه الخيال الشعرى .

أما عند هربارت فلعلم الجمال معنى مختلف تماما ، لأنه ليس بحثاً فى الجمال فحسب ، بل يدخل فيه الأخلاق أيضاً[١] . فهربارت يفهم علم الجمال على أنه العلم الذى يضع لكل موجود قيمة من القيم بالإضافة إلى وجوده . ويسمّى الملكة التى تدرك هذه القيم وتصفها ، بذلك الاسم العام الذى هو « الذوق » . ومن أجل هذا لم تكن الأحكام الجمالية وحدها أحكاما للذوق ، بل الأحكام الأخلاقية أيضاً . أما علم الجمال بمعناه الضيق فيبحث فى اللذة المنبعثة من إدراك الصورة أو الشكل (Form) ؛ ومهمته كشف العلاقات البسيطة التى توجد فى كل مركب فنى يشعرنا بالجمال . ولكنه من ناحية أخرى يحدد المُثُلَ أو المستويات التى تقاس إليها الأشياء الجميلة والقبيحة . أما هذه العلاقات والنِّسب البسيطة فيجدها هربارت فى مثل الانسجام أو النشاز بين النغمات والألوان ، وفى النظم (Rhythm) الشعرى أو الموسيقى ، أى فى العلاقة المنتظمة بين الفترات الزمنية التى تحدث سروراً أو امتعاضاً فى النفس ، وفى التناسب بين أجزاء الأشياء

---

(١) قارن الفصل الثانى : الفقرة السابعة .

(Symmetry) ، وهو نسبة تشبه سابقتها لكنه فى المكان لا فى الزمان . ثم يرى أن من الضرورى فى علم الجمال أن تجرد هذه النسب والصور (عقلا بالطبع) عن مادة الشىء الذى يبعث السرور أو ضده ، بالرغم من أنه يعتقد أن التأثير العام لأى عمل فنى يتوقف إلى حد كبير جداً على وجودها .

وقد أخذ بنظرية هربارت فى علم الجمال وتوسع فيها من بعده « زيمرمان » (R. Zimmermann) الذى عنى عناية خاصة بدراسة مُثُل الكمال أو مستويات الكمال كالوحدة (Unity) ونحوها . وهذه مسألة لم تلق حظا من العناية على الإطلاق فى فلسفة هربارت .

٦ — أما الحركة «الرومانتيكية» فقد صحبها شىء من المبالغة فى الفكرة الجمالية ؛ فإنك تجد فى شلنج وشليجل وشوبنهور ، وهم فلاسفة المدرسة الرومانتيكية المبرزون ، نزعة قوية ، كل بحسب وجهة نظره ، نحو المغالاة فى تقدير أهمية الجمال والفن . فشلنج مثلا يرى فى كل شىء مظهراً من مظاهر الفن . فالطبيعة نفسها عمل فنى ، وكذلك الكائن الحى ، بل والعالم بأسره . أما فكرة الجمال عنده فهى وليدة اتحاد الفكرة العلمية والفكرة الخلقية فى صورة عليا تدركه فى تطور الإنتاج العقلى المستمر .

ومن ناحية أخرى نرى شليجل فى دور من أدوار حياته الفلسفية يقع فى شىء أشبه بعبادة البطولة ، أو عبادة العبقرية . فإن للعبقرى فى نظره سلطة مطلقة وعظمة كاملة ينم عنهما أحياناً نقده الحر أو تهكمه ، كما يظهران فى إبداعه الفنى الذى لا يخضع لقيد أو يفسده قانون .

ونجد شوبنهور من ناحية ثالثة يعتبر شعور الإنسان بالجمال أرقى ما تحظى به النفس فى هذه الحياة ، كما يعتبره الأداة الوحيدة التى يستطيع أن ينتصر بها

الإنسان على الإرادة ، وهى فى نظره سبب كل شقاء ، لأنها تنتهى بصاحبها دائماً إلى القلق والجهاد . فإذا ما استغرق الإنسان فى التأمل المحض فى الجمال ، سهل على عقله أن يصل إلى الغاية التى ينشـدها ، وهى التسلط على الإرادة والتحكم فيها . وعند ذلك يقترب من الحال التى تحفظ عليه وجوده وكيانه — وهى حال العدم الذى لا إرادة فيه . ثم إن شوبنهور يعتبر الموسيقى أرقى الفنون جميعاً ، لأنها تختلف عن غيرها من الفنون فى أنها ليست صورة من صور الفكر ، بل صورة مباشرة من صور الإرادة نفسها التى هى جوهر جميع الأشياء .

٧ — وقد ترك جمهور الـكتاب فى السنوات الأخيرة الأخْذَ بهذه النظرية الفلسفية المنطقية فى طبيعة الجمال ، وأحلوا محلها فـكرة مختلفة تمام الاختلاف فى موضوع علم الجمال ومناهج البحث فيه . وفى اختصار أوشك علم الجمال أن يصبح علماً تجريبيا بعد أن كان علماً نظريا أو معياريا ، وأصبحت الطريقة التجريبيه تطبّق لا على أحكام الشعور باللذة وحدها ، بل على الفنون ذاتها ، وعلى المجهود المبذول فى الإنتاج الفنى . نجد ذلك واضحاً مثلا فى كتابات « تان » (H. Taine) الذى يكتب فى الفن من وجهة نظر رجل يفكر فى تاريخ الحضارة الإنسانية ، ذاكراً العوامل التى أثرت فى تحديد اتجاهات الإنتاج الفنى على مر الزمن . و « تان » هو الذى أدخل كلمتى « الوسَط » أو البيئة و « الجو الخلقى » اللتين شاع استعمالها منذ وقته للدلالة على الحالة العامة فى أى عصر من العصور من الناحية العقلية أو الخلقية .

ومن ناحية أخرى نجد جرانت أَلِنْ وجورج هِرْث قد حاولا أن يكشفا عن العوامل النفسية والفسيولوجية التى أدت إلى شهرة بعض المنتجات الفنية ، لا سيا الفن التجسيمى (Plastic Art) . وأخيراً نجد « نخنر » يدرس المؤثرات

الحسية التي تثير في النفس الشعور الوجداني السار وغير السار . وقد تمكن في النهاية من أن يبرهن على صحة منهج جديد في علم الجمال يؤذن بنجاح عظيم ، وهو المنهج التجريبي . ثم إنه قسم ذلك المنهج إلى ثلاثة أقسام رئيسية : طريقة الاختيار ، وطريقة الإنتاج ، وطريقة التطبيق . ففي الطريقة الأولى يُختار من بين مجموعة من الصور والأشكال البسيطة ، كالأشكال الهندسية مثلا ، واحد يعتبر أكثرها إدخالا للسرور إلى النفس . وفي الطريقة الثانية يطالب فيها برسم صورة أو شكل من الأشكال على نسب يعتبرها الراسم أكثرها قبولا عنده . أما الطريقة الثالثة فينظر فيها إلى الأشياء الفنية الشائعة في وقت ما ، أو أي شيء يستعمل في الحياة العادية ، ويطلب إلى الناظر إلى الشيء أن يعين في صورته العامة النِّسبَ البسيطة التي تثير فيه الشعور بالجمال . وقد سبق أن قام تزيْسنج[1] بعــدد كبير من الاختبارات بهذه الطريقة الأخيرة ، فظهر أنها كلها تتفق في أن النسبة ٨ : ١٣ المعروفة بالنسبة الذهبية ، هي أكثر نسبة بين خطين قبولا عند النفس . ثم جاء « فخنر » فأيد النتيجة التي وصل إليها تزيْسنج (في الأشكال البســيطة) بواسطة طريقة الاختيار . وليس من شك في أن الطريقة التجريبية في علم الجمال يمكن التوسع فيها بحيث تشمل جميع النسب الحسية التي تولد السرور في النفس . ولا ريب كذلك في أنها ستكشف لنا عن عدد كبير من القوانين التي نجهلها الآن ، فتقضي بذلك على الغموض الذي نلمسه في علم الجمال القديم ، وعلى ما فيه من آراء لا أساس لها .

والنقطة الأخرى التي نجدها في كتاب فخنر (Vorschule der Aesthetik) هي تمييزه بين ما يسميه « العامل » المباشر و « العامل المستند إلى تداعي المعاني » في

(١) راجع الفقرة الرابعة من هذا الفصل .

الأحكام الجمالية . وهو يقصد بالعامل الأول مجموعة الظروف الموجودة بالفعل فى شىء من الأشياء مما يولد أو يسبب الشعور باللذة ، بقطع النظر عما تثيره من الأفكار حولها . أما عامل « التداعى » فهو ما يتصل بالشىء من أفكار سابقة فى تجاربنا ، ويبرزه فى العقل فى صورة جديدة . ومما لا شك فيه أن للتمييز بين هذين العاملين أهمية كبيرة فى دراسة الأحكام الجمالية دراسة تجريبية .

٨ — لا جدال فى أن البحوث الحديثة التى أسلفنا ذكرها فاتحة عهد جديد فى علم الجمال الذى أصبحت مسائله تعالج اليوم بطريقة تجريبية بحتة . وتنقسم هذه المسائل إلى قسمين : الأول الأحكام التى نصدرها على الأشياء السارة وغير السارة . الثانى النتاج الفنى . ويتبين من التمييز بين هذين القسمين أن القدماء كانوا على حق عندما فرقوا بين فلسفة الجمال وفلسفة الفن . ثم إن الأحكام الجمالية ليست وقفاً على الأشياء الفنية ، بل تصدق عليها وعلى غيرها ؛ لأن الجمال يوجد فى الطبيعة كما يوجد فى الفن . ولا يقف الأمر — فيما يتعلق بالأشياء الفنية — عند حد حكمنا عليها بأنها سارة أو غير سارة ، فإننا بعد أن نصدر حكمنا على الأثر الذى تتركه فى نفوسنا من سرور أو غيره ، قد نبحث فى الظروف التى ظهرت فيها ، وفى العلاقة بين عقلية الفنان وإنتاجه الفنى ، وبين شكل العمل الفنى والتفاصيل التى يحتوى عليها ، أو العلاقة بين نموذج مقلَّد وعمل فنى مقلِّد له ، وهكذا .

أما الجزء الأول من علم الجمال — أعنى البحث فى الأحكام الجمالية ، فيمكن اعتباره جزءاً من علم النفس ، أو بالأحرى جزءاً من علم النفس التطبيقى ، لأن غايته الوصول إلى تعريف دقيق للحكم الجمالى والعوامل التى تؤدى إليه : أعنى تعريف ذلك الحكم تعريفا يتمشى مع قواعد علم النفس . فإذا نظرنا إلى علم الجمال

من ناحية الموضوعات التى ينصب عليها الحكم — لاسيما من ناحية جمال الفن — كان ذلك العلم علما «معياريا» مهمته وصف الشروط الخارجية الواجب توافرها فى أى شىء لكى يكون مبعثا للسرور من الناحية الجمالية . والطريقة الغالب استخدامها فى هذا الجزء هى — بل يجب أن تكون — الطريقة التجريبية .

وأما الجزء الثانى من علم الجمال التجريبى — أعنى البحث فى الفن نفسه ، فقد عرّفت الغاية منه بطريقة سلبية ، بأن قيل فيه إنه ليس واحداً من عدد معين من البحوث الفنية البحتة الموجودة بالفعل : أعنى البحوث فى الانسجام (الهارمونيا) ونظرية التأليف الموسيقى ، وقواعد الرسم والتلوين ، والحفر والنقش وغير ذلك من الفنون التجسيمية ، والعَروضِ فى فن الشعر . ومعنى ذلك أن قواعد الفن — أى الشروط الواجب توافرها من ناحية الموضوع الفنى لإنتاج شىء فنى — قد خرجت تماما عن دائرة علم الجمال . وما بقى من البحث فى الفن ينقسم إلى قسمين : الأول : النظر فى الصلة العامة بين الفنان وعمله فى حدود الإنتاج الفنى . وقد وضع فلاسفة الجمال مذاهب مختلفة يفسرون بها ماهية تلك الصلة ، كالمذهب المثالى والمذهب الواقعى والمذهب الطبيعى ، فهى تعبّر عن وجهات نظر مختلفة فى هذا الموضوع . الثانى : أن نظرية الفن تبحث فى الشروط الواجب توافرها فى العمل الفنى من ناحية نفسية الفنان ذاته ، أعنى مزاجه وخياله وذاكرته إلى غير ذلك . ويمكن أن يقال إن هذا الجزء من علم الجمال « سيكولوجى » الصبغة كسابقه ، ولكنه بمعنى آخر « معيارى » أيضاً ، لاسيما إذا تجاوز الباحث فيه مجرد وصف الموقف العقلى الذى يقفه الفنان من عمله الفنى ، وكوّن لنفسه فكرة عن أنجع الصفات والخصائص العقلية (عند الفنان) لإنتاج عمل فنى تتحقق فيه جميع قواعد النقد الفنى الدقيق .

٩ — وهنا مشكلة نواجهها فى علم الجمال كما واجهنا مثلها فى علم الأخلاق ، وهى : هل يوجد إلى جانب العلم الخاص الذى نسميه علم الجمال فلسفة للجمال ، لاسيما أن عدداً غير قليل من فلاسفة العصر الحاضر يهتمون اهتماماً كبيراً بفلسفة للجمال ، بل بنظرية « ميتافيزيقية » فى ماهية الجمال ؟ ولكن يضيق المجال هنا عن أن نتناول فى شىء من التفصيل إمكان وجود هذه الفلسفة . وكل ما نستطيع أن نقرره الآن هو أن تطور علم الجمال فى المستقبل القريب سيكون من غير شك فى ناحيته التجريبية ، وأن نظرية فى الجمال أو فى الفن لن يمكن الوصول إليها فى صورة كاملة دائمة إلا إذا أدركنا أولا — فى دائرة علم الجمال نفسه — قدراً كبيراً من الحقائق العلمية البحتة . أما الاعتراض الذى يوجّه عادة ضد دراسة مسائل الجمال دراسة علمية دقيقة : أعنى القول بأن الأحكام التى تصدر عن الذوق إنما هى أحكام شخصية بحتة بحكم طبيعتها ، وأنه يستحيل من أجل ذلك الوصولُ إلى قوانين عامة فى علم الجمال تصدق على الناس جميعاً : أقول هذا الاعتراض مردود بالنتائج التى وصل إليها العلماء فى تجاربهم على الأحكام الذوقية . فإن هذه التجارب قد أثبتت أنه لا وجود لأى أثر للذوق الشخصى البحت ، ولا أى شذوذ فى إصدار الأحكام الذوقية . بل على النقيض من ذلك قد أظهرت هذه التجارب تواطؤاً غريباً فى أحكام الناس الذوقية . وهو تواطؤ يشجعنا من غير شك على المضى فى الأخذ بهذا المنهج العلمى . أما الاعتقاد فى التفاوت الشخصى فى الأحكام الذوقية ، وهو التفاوت الذى يعبر عنه عادة بقولهم « لا جدال فى الأذواق » De gustibus non est disputandum فيمكن تفسيره بسهوله إذا أدركنا أن الشىء الذى هو موضوع حكمنا وتقديرنا فى حياتنا العادية ليس أمراً بسيطاً ، بل هو مركب يصدر عنه كثير من

المؤثرات البالغة الغاية فى التعقيد . ولا يخفى أن ميول الناس المختلفة وأفكارهم المتصلة بالشىء الذى هو موضوع الحكم ، بل وطبيعة الشىء المحكوم عليه ، كلها عوامل تفسر اختلاف الأذواق فى الحكم على الأشياء التى تمر بنا فى حياتنا اليومية .

الفصل الحادى عشر

فلسفة الدين

١ — يجب أن نتذكر هنا ما قررناه فى (الفصل التاسع فقرة ١٣) من التفرقة بين فلسفة القانون وعلم القانون ، لنستعين به هنا على وضع تعريف مبدئى لفلسفة الدين . فإذا قسنا الدين بالقانون من هذه الناحية ، لزم أن نميز بين الثالوجيا[١] من حيث هى علم ، وبين فلسفة الدين من حيث هى جزء من الفلسفة العامة ، على أساس أن « الثالوجيا » تبحث فى دين من الأديان بعينه : أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها الثالوجيا والمبادىء الأولى التى تفرضها . غير أن الحاصل بالفعل هو أن فكرة أخرى مختلفة تمام الاختلاف قد حلت محل هذه الفكرة البسيطة فى مسألة الدين ومسألة القانون على السواء . فكما أننا نقابل فى القانون بين القانون العقلى أو الطبيعى وبين قانون الدولة الوضعى ، كذلك نفرّق فى أى دين من الأديان بين ما هو من عمل

(١) علم « الربوبية » الذى يشبه علم التوحيد فى الإسلام وهو العلم الذى يبحث فى الله وصفاته وأفعاله وما يجب له وما يجوز عليه وما يستحيل ، ويؤيد ذلك بأدلة عقلية . (المعرب)

العقل وطبيعة الإنسان ، وبين ما هو مُنَزَّل بطريق الوحى . فالأول هو الأفكار والعواطف الدينية التى تلزم بالضرورة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ؛ أو بعبارة أدق هو الأمور التى تقتضيها أشرف قوة فى الإنسان وهى القوة العاقلة. بل يغلب على الظن أن هذا التمييز فى دائرة الدين كان الأصل الذى أُخذت عنه فكرة التمييز بين نوعى القانون ، وإن كانت الفكرة فيما يتعلق بالقانون تطبق تطبيقاً آخر ، وتكييف تكيفاً أدق ، حيث القوانين الوضعية وأعمال الإنسان الظاهرة تلعب الدور الأهم فيه . أما الدين فقد اعتبر جوهره دائماً فى الحياة الروحية الباطنية الصرفة ، تلك الحياة التى قد تترجم عنها الأعمال الظاهرة بمختلف الأساليب ، ولكنها تبقى دائماً فى ذاتها حقيقة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك الأعمال . بل الحقيقة أننا لو تأملنا فيما هو شائع بين الناس وغالب فيهم ، من انقطاع الصلة بين حياة الفرد الباطنية ، ومعتقداته وواجباته الدينية التى حدها له دينه الخاص ، لما خالجنا شك فى وجود دينه الباطنى الذى نما فيه عن طريق شعوره الشخصى من جهة ، وعن طريق النزاع الذى يحتدم فى صدره بين نفسه وما يثيره العلم من صنوف الاعتراضات ضد الدين من جهة أخرى . فإن ذلك الدين الباطنى ينمو بمنأى من تلك الصورة الخارجية التاريخية التى وضع حدودَها للفرد دينُهُ السماوى . ومن هذا يتبين أن فلسفة الدين جديرة على الدوام بأن تبحث الحقائق الدينية بحثاً مستقلا عن أى علم لاهوتى خاص ، وإن كانت لم تعالجَ المشكلة التى حددناها لها الآن إلا علاجاً يسيراً : أعنى مشكلة النظر فى المفاهيم العامة التى تستعملها علوم اللاهوت ، وإيضاح معانيها وأهميتها الفلسفية .

٢ — ولم يكن للدين فلسفة مستقلة (عن الفلسفة العامة) إلا فى عصر متأخر .

فقد كانت فلسفة الدين فى العصور القديمة جزءاً لا يتجزأ من الميتافيزيقا ، بل قد ساد الاعتقاد فى العصر الحديث — إلى يومنا هذا — أن أى رأى فى الدين يجب أن يكون مستنداً إلى نظرية ميتافيزيقية ما . ولهذا اعتبر الناس وجهة نظر الفيلسوف فى الدين أو فى الله مقياساً تقاس به فلسفته العامة ، كما تدل على ذلك أسماء المذاهب الفلسفية الدينيــة مثل « مذهب المؤلهة » بقسميه[1] ، ومذهب «وحدة الوجود» ومذهب الإلحاد[2] ، وهى المذاهب التى تعبر فى وضوح عن الصلة بين الدين والفلسفة . ثم يجب ألا ننسى أن الفلسفة العامة (الميتافيزيقا) هى التى وجهت أول حملة ضد العقائد المسيحية ؛ وأن البحوث الأبستمولوجية (المتصلة بالمعرفة) فى معنى الوحى (فى الفلسفة الإنجليزية) أدت إلى نقد الأديان السماوية عامة . وربما كانت كتابات « المفكرين الأحرار » من الإنجليز فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أقدم بحوث فى فلسفة فى الدين مستقلة عن الفلسفة العامة : أعنى بهؤلاء المفكرين أمثال تولاند وتندال وغيرهما ممن حاولوا أن يضعوا أساساً جديداً لما يجب أن يكون عليه الدين فى جوهره ، ووصلوا إلى غايتهم هــذه عن طريق نقدهم للمسيحية وتعاليم الـكنيسة . وقد انتهت بهؤلاء المفكرين بحوثهم إلى القول بنوع من التأليه أنكروا معه الوحى والأديان السماوية ، كما أدت بهم إلى نظرية ميكانيكية فى طبيعة العالم ، كان لنظريات الطبيعة أثر كبير فى ظهورها ، وهى نظرية لا تتسع للقول بوجود إله يدبر العالم ويقدّر مصيره . وقد هدم هذا المذهبُ (أى الاعتقادُ بوجود إله لا صلة له بالعالم ولا الإنسان) كل أساس للدين الطبيعى (أى العقلى) بمعناه الأصلى ، كما يفهمه رجال الفلسفة البحتة (الميتافيزيقا) ورجال

(١) من يقولون بوجود إله ويعتقدون فى الشرائع المنزلة ، وهو المذهب المعروف باسم Theism ، ومن يقولون بوجود إله وينكرون الشرائع والوحى وهومذهب Deism. (المعرب)

(٢) قارن الفصل الثانى والعشرين من هذا الـكتاب .

الأبستمولوجيا وعلم النفس ، بحيث أصبح من الضرورى أن يوضع له أساس آخر جديد ، لـكى يتبين أن الحياة الدينية الروحية (بقطع النظر عن المبادئ اللاهوتية) حياة تستطيع الفلسفة أن تبرهن على وجودها . وقد تم وضع هذا الأساس على يد الفيلسوف « كَنْت » الذى وصف المبادئ الأساسية فى العقيدة الدينية بأنها أمور يفترضها الشعور الخلقى فى الإنسان ، وقصد بذلك أن يدفع عنها كل اعتراض يأتى من ناحية الأدلة النظرية . ثم إن « كَنْت » يرى أن تفسير الـكون بالقوانين الميكانيكية البحتة لا يمكن أن يتجاوز الظواهر الطبيعية — أما حقائق الأشياء (الأشياء فى ذاتها) ، فهى من عالم لا يتقيد بمثل هذه القوانين ، هو عالم الحرية . وفـكرة الحرية فى نظره تقتضى أمرين : الأول افتراض الخلود الذاتى (فى الإنسان) الثانى افتراض وجود إله قادر خير[1] . وقد عرّف « كَنْت » الدين بأنه إدراك الواجبات على أنهـا أوامر إلهية ، وفسر فى كتابه فى فلسفة الدين تعاليم الديانة المسيحية تفسيراً عقلياً لا يختلف فى جوهره عما قام به الفلاسفة العقليون من أهل عصره ، من محاولة الوصول إلىَ دين يتمشى مع مبادئ العقل .

٣ — ولـكن « كَنْت » وجّه عنايته إلى جَعْل علم الدين علما معياريا ، وألحّ فى أن يفسَحَ له مكانٌ فى المذاهب الفلسفية . أما « شليرماخر » فيبحث فى الدين على أنه عامل من عوامل التاريخ ، وحقيقة من حقائق علم النفس ، وينتهى إلى أنـ كل دين يرجع إلى شعور الإنسان بعجزه المطلق وافتقاره . ويربط « هيجل » الدين بالفلسفة مرة أخرى لأنه يصف الدين بأنه الفلســفة فى الدور الذى تـكون فيه غامضة مهوشة .

وقد أخذ البحث فى فلسفة الدين فى السنوات الأخيرة ثلاثة اتجاهات هامة : الاتجاه التاريخى ، والاتجاه السيكولوجى الأبستمولوجى ، والاتجاه الفلسفى .

---

(١) قارن الفصل التاسع ، الفقرة الثامنة .

أما الاتجاه التاريخي فغايته دراسة أصل الأديان وتطور الفكرة الدينية . ومهمة البحث السيكولوجي وصف الحالات النفسية التي تنبني عليها الحياة الدينية في الإنسان ، كما أن مهمة البحث الفلسفي المطالبة بأدلة تبرر النظريات الدينية ، والوقوف على منزلة هذه النظريات من نظرية عامة في طبيعة العالم وكثيراً ما يؤدي هذا النوع الأخير من البحث إلى فكرة جديدة في الدين تكون أدنى إلى الاتفاق مع النزعات العلمية والفلسفية الغالبة على روح العصر ، وأكثر قبولا عند أهله ، من الأفكار الدينية البحتة التي برهنت على عدم كفايتها وضعف إقناعها .

٤ — يتضح من كل ما تقدم في الفقرات السابقة أن منزلة « فلسفة الدين » من بين العلوم عامة ، ومن بين العلوم الفلسفية بوجه خاص ، منزلة لا يمكن وصفها على وجه الدقة والتحديد . فقد ظهر كيف اتجهت من الناحية التاريخية والنفسية إلى دراسة طائفة معينة من المسائل الدينية محاولةً تفسيرها وتعليلها ، وأنها — بهذا المعنى — من العلوم الجزئية (العلوم الخاصة) . ثم رأينا كيف اعتُبِرَتْ مهمتها من الناحية الفلسفية العامة والناحية الأبستمولوجية ، دراسةَ هذه المسائل دراسةً تحليلية نقدية لإظهار نصيبها من الصحة ؛ أو اعتبرت البحثَ عن فكرة دينية جديدة يستلزمها مذهب معين من مذاهب الفلسفة العامة أو مذاهب الأخلاق .

وهنا يميز كثير من الباحثين في فلسفة الدين ، بين معالجة المشاكل الدينية بطريقة نظرية ومعالجتها بطريقة تجريبية ، ثم يخرجون هذه الدراسة الأخيرة من دائرة بحثهم إخراجا تاما . ولكن هذا التمييز خطأ من الناحية النظرية ، مستحيل من الناحية العملية . والحقيقة أن تاريخ الأديان العام وعلم النفس العام لا يتعرضان لحل جميع المشاكل المتصلة بالدين ، بل يتركان هذه المشاكل لفلسفة الأديان لتحل في دائرتها الخاصة التي تدرس الدين دراسة تاريخية وسيكولوجية . ولولا

ذلك الاعتبار لما عُدَّ البحث التاريخى والسيكولوجى ميدانا خاصاً من ميادين فلسفة الدين[١] .

وأننا إذا قارنا فلسفة الدين بغيرها من فلسفات العلوم الأخرى ، سهل علينا أن نتنبأ بأنها ستتخلص من هذه الصفة المزدوجة فى يوم من الأيام . وربما جاء الإصلاح فى هذه الناحية أولا من جانب تاريخ الديانات ، لأن معظم المشتغلين بفلسفة الدين يعوزهم عادة سعة الاطلاع العلمى الذى يمكنهم من الانتفاع بالتاريخ على الوجه الأكمل . أما من ناحيتها السيكولوجية ، فربما ظلت فلسفة الدين معتبرة جزءاً من علم النفس التطبيقى ، لأن الحياة الدينية حياة واسعة قائمة بذاتها ، وهاتان الصفتان تحولان دون دراستها دراسة شافية فى علم النفس العام . وأما الناحية الفلسفية البحتة من هذا العلم ، فتنحصر فى معالجة مشاكل النوع الثانى من النوعين اللذين تقدم ذكرها[٢] .

ولفلسفة الدين من ناحية علاقتها بعلم اللاهوت (الثالوجيا) وظيفة هامة جداً تؤديها : وهى دراسة جميع المعانى الأساسية التى يستخدمها رجال اللاهوت دراسة نقدية تحليلية ، مثل مفهوم الله والوحى والمعصية والتبرئة والعبادة ونحوها ، ثم ربط هذه المعانى بالمعانى المتصلة بها فى العلوم الأخرى كالفلسفة العامة والأخلاق .

ومما يجدر بنا ملاحظته أن فلسفة الدين بالمعنى الذى شرحناه ، لم تجد إلى الآن (فيما نعلم) من بين المؤلفين من يعترف لها صراحة بوجوب وجودها .

---

(١) فالذى يعتبر جزءا من فلسفة الدين ليس تاريخ الأديان ولا علم النفس فى صورتهما العامة بالرغم من أنهما يدرسان بعض نواحى الأديان — بل التاريخ وعلم النفس اللذان يدرسان طائفة معينة من مشاكل الدين لا يتعرض لدراستها العلمان السابقان ، وذلك كمشكلة خلود النفس ومشكلة الوحى وما إليهما . (المعرب)

(٢) يظهر أنه يقصد « بهذا العلم » علم النفس ، وبمشاكل النوع الثانى المشاكل الدينية التى لا يبحثها إلا فرع خاص من علم النفس يكون جزءا من فلسفة الدين : وذلك كمشكلة خلود الروح. (المعرب)

الفصل الثانى عشر

فلسفة التاريخ

١ — كان علم التاريخ وعلى الأخص فلسفة التاريخ من أواخر ما ابتكره العقل الإنسانى فى عالم التفكير . وربما يرجع السبب فى هـذا إلى تعقد الحقائق التى يدرسها كل منهما ، أو المسائل التى ندخلها عادة تحت اسميهما . والواقع أننا لا نجد — إلا فى القرن التاسع عشر — تمييزا حقيقيا بين دراسة التاريخ دراسة علمية ، ووصف حوادث الماضى وصفا سطحيا كما يفعل هواة التاريخ الذين ليسوا من أهله . وكأن رجال العصور السالفة لم يدركوا أن الوصول إلى نتائج علمية صحيحة من وثائق التاريخ يتطلب منهجا معينا وإعدادا خاصا ، وكثيرا من الدُّرْبَة والمران . ومن الغريب أننا لا نزال نجد إلى اليوم من بين رجال التاريخ من يرى للناحية الأدبية أو الفنية من الأهمية فى البحث التاريخى مثلَ ما للناحية العلمية البحتة . وهـذا دليل قاطع على أن الباحثين فى ميدان التاريخ لم يدركوا بعدُ أن دراسة التاريخ دراسة علمية دقيقة ، يجب أن تكون الغاية الواضحة التى يوجهون إليها كل جهودهم . فلا عجب إذن أن نرى فى فلسفة التاريخ النقص والغموض اللذين نراهما فى علم التاريخ ذاته .

هذا ، وقد ذهب الكتّاب ثلاثة مذاهب فى الغرض من فلسفة التاريخ ، وفى مجال البحث فيها : الأول : أن على فلسفة التاريخ أن تدرس نفس المسائل التى يدرسها علم التاريخ ، على أن تمتاز عنه بأن تدرس هذه المسائل دراسة نظرية

أو « برغماتية » أو تفسيرية [١] . فبينما يكتفى علم التاريخ بسرد حوادث الماضى ، تضع فلسفة التاريخ تفسيرا تعلل به تتابع تلك الحوادث ؛ فتربط بعضها ببعض ربطا معقولا وتبين ما فيها من أسباب ومسببات . وفى تفسير الحوادث التاريخية على هذا النحو ، تُعْنَى فلسفة التاريخ بدراسة كثير من العوامل التى لا تدخل عادة فى حساب المؤرخين إلا عن طريق هـذه الفلسفة ، وذلك مثل المناخ والموقع الجغرافى لبلد من البلدان ، والصفات الجنسية ، والظروف الاقتصادية لشعب من الشعوب وهكذا . ولـكن من الواضح أن فلسفة التاريخ لو اقتصرت على النظر فى هذه الحقائق الواقعية ، لما كانت سوى ذيل لعلم التاريخ أو جزء متمم له . بل الأَوْلَى أن يسقط عنها وصف أنها فلسفة فى كل حالة تبحث فيها مسألة من المسائل الداخلة فى نطاق علم التاريخ . والواقع أن تقسيم علم التاريخ إلى تاريخ الحضارة والتاريخ السياسى ، إنما يرمى إلى نفس المعنى الذى قصد إليـه بعض الـكُتَّاب من قبل عند ما فرقوا بين فلسفة التاريخ وعلمه .

٢ — وقد جرت العادة بأن تعتبر مهمة فلسفة التاريخ حلّ مشكلة ميتافيزيقية (فلسفية) بالإضافة إلى حلها لمشاكل التاريخ الواقعية . لأن تفسير الحقائق

---

(١) دراسة نظرية أى متبع فيها المنهج العقلى المعتمد على فرض الفروض وتأييدها بأدلة عقلية متمشية مع منطق الحوادث . والدراسة «البرغماتية» نسبة إلى مذهب «برغماتزم» المعروف بمذهب الذرائع وهو المذهب القائل بأن كل فـكرة وكل عمل عقلى يتجه إلى تحقيق غاية عملية ؛ أو هو وسيلة وذريعة لتحقيق هذه الغاية . فدراسة التاريخ دراسة برغماتية معناه الاستدلال بحوادث الماضى على أفـكار الإنسان وميوله ونزعاته التى ظهرت عنها (فى صورة عملية واقعية) حوادثُ التاريخ ، إذ التاريخ هو المظهر الخارجى المترجم عن الحياة العقلية الإنسانية وتطورها على مر العصور . وأما الدراسة التفسيرية فهى تأويل الحوادث التاريخيـة على ضوء بعض النظريات العامة أو الحوادث المماثلة . وليست هذه النواحى الثلاث بمنعزلة ولا مستقلة الواحدة عن الأخرى إلا فى الذهن فقط ؛ أما فى الواقع فـكثيرا ما تجتمع كلها فى دراسة مسألة تاريخية واحدة . (المعرب)

التاريخية على ضوء الواقع وحده ، لا يكون تفسيرا افتراضيا فحسب ، بل ناقصا أشد النقص . ولذلك وجب على المؤرخ أن يتجاوز حدود الواقع ويفسر مجرى التاريخ تفسيرا فلسفيا . وبهذه الطريقة يُدخِل بين العناصر التاريخية الواقعية عنصرا جديدا بحتا هو عنصر الاستنباط وتكوين النتائج . ومن هنا نجد بعض المفكرين يتصور التاريخ على أنه تربية وتثقيف للجنس البشرى ، ويدركه البعض الآخر على أنه الصورة الخارجية الواقعية لما تعمله القوة العاقلة التى تتصرف فى الإنسان وتهيمن على أفكاره . وآخرون ينظرون إليه من ناحية الدين فيعتبرونه مسرحا تتجلى فيه إرادة الله وتظهر فيه عنايته . ففلسفة التاريخ بهذا المعنى ، مفتقرة من غير شك إلى نظريات الفلسفة العامة ، أى مفتقرة إلى نظرية ما فى طبيعة الوجود . وهى ذيل لعلم التاريخ ، لا بمعنى أنها تبحث فى الحقائق التاريخية التى أهمل ذلك العلم النظرَ فيها ، أو بمعنى أنها تُصدِرُ على حوادث التاريخ حكما لم يصدره التاريخ نفسه ، بل بمعنى أنها تعرض حقائق التاريخ من وجهة نظر جديدة تختلف تماما عن طريقة عرض هذه الحقائق فى علم التاريخ . هذان رأيان فيما يجب أن تكون عليه فلسفة التاريخ كبحث علمى قائم بنفسه ؛ وقد ذكرناهما جنباً إلى جنب لأنهما كثيراً ما يظهران معاً فى تاريخ علم التاريخ .

٣ — وهنالك رأى آخر يجعل مهمة فلسفة التاريخ وضعَ أساس فلسفى لعلم التاريخ ، ويرى تحقيق هذه الغاية بتطبيق مبادىء الأبستمولوجيا (نظريات المعرفة) والمنطق[1] على هذا العلم الذى يعتبر ميدانا واسعاً خصبا لذلك النوع من الدراسة ؛

(١) ويكون ذلك بمناقشة منهج البحث فى التاريخ لمعرفة ما إذا كان منهجا استقرائيا أو قياسيا ، أو استقرائيا وقياسيا معا ؛ وكذلك بمناقشة طريقة تحليل المصادر التاريخية وتحقيقها ، والنظر فى بعض المصطلحات الفلسفية العامة التى تستخدم فى التاريخ كالعلية والقانون والاطراد والتطور والنظرية والفرض وما إلى ذلك ، بقصد تحديد معانيها ومعرفة ما إذا كان فى الإمكان استعمالها فى هذا العلم . (المعرب)

فإنه لابد لعلم التاريخ من أن يقتحم عقبة خاصة ، لكى يصل إلى الحقائق التى يريد بحثها . وهذه الحقائق هى حوادث الماضى التى تكشف لنا عن إرادة الإنسان وأفعاله ، وعن الحظوظ التى صادفها الإنسان فى مختلف أحواله . ولكن المؤرخ لايستطيع النظر أو البحث فى هذه الحقائق بطريق مباشرة ، بل لا بد له من أن يستخلصها أولا من مصادرها التى كثيراً ما تكون بالية أو ناقصة كالوثائق المخطوطة مثلا . لذلك كان الباحث فى التاريخ فى حاجة شديدة إلى المران والدربة على كيفية استقاء معلوماته ، وتقدير مايحيط بها من الظروف ، قبل أن يعالج بالفعل موضوع بحثه . وفى المنهج التاريخى مجال فسيح لاختبار سرعة الخاطر وعمق النظر المنطقى . ثم يجب ألا يغيب عنا أن النظر فى النتائج التى يؤدى إليها المنهج التاريخى ، وتقدير قيمتها العلمية وصحتها وخطئها وقربها أو بعدها من الحقيقة — كل أولئك له قيمته وخطره من ناحية بحث المعرفة ذاتها .

ثم ليُعْلَمْ أن البحث العلمى فى التاريخ لا يؤدى إلا إلى نتائج ظنية احتمالية ، بل ربما كان علم التاريخ أكثر العلوم جميعها تأدية لهذا النوع من النتائج . وليست فلسفة التاريخ بأسعد حظا فى هذا الأمر من علم التاريخ ، فإن ما يقال فى نتائجه يقال بالطريقة عينها فى نتائجها : ولذلك يجب أن نسائل أنفسنا دائماً : « إلى أى حد يحق لنا أن نكمل الوثائق التاريخية الناقصة أو التالفة ، وإلى أى حد يمكن أن نضع فكرة « القانون » فى التاريخ موضع النظر والتحليل » ؟

وأخيراً يجب أن نعنى عناية خاصة بفكرة « التقدم » (Progress) ، وهى الفكرة التى كثيراً ما تُتخذ قاعدة أو أساساً فى البحث التاريخى . ويتصل بفكرة التقدم فكرة النمو (Development) . ويشاهد النمو فى ظهور ماهو « أعلى » عما هو « أدنى » ، وفى ظهور الكامل عما هو أقل كمالا منه ، والمركب عما هو

أبسط تركيبا وهكذا . وكل هذه مسائل لا يمكن أن يقال إن فلسفة من فلسفات التاريخ قد اضطلعت بالنظر فيها نظرا مستقلا حتى الآن . نعم قد تعرّض للكلام فيها بعض كتّاب المنطق فى أجزاء متفرقة من مؤلفاتهم (وبخاصة سيجفارت وفنت) كما تعرض لها غيرهم فى البحوث الفلسفية البحتة ، وفى الكتب التى ألفت فى المنهج التاريخى بوجه عام (راجع على الأخص كتاب برنهايم E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode 1894)

٤ — وهنالك نظرية ثالثة فى فلسفة التاريخ نجدها تحت اسم جديد فى « الفلسفة الوضعية » التى وضعها أوغسط كونت[١] . ومعلوم أن « كونت » من حيث هو فيلسوف وضعى (Positivist) يرفض كل ما يتعلق بالفلسفة البحتة (الميتافيزيقا) ، فلا ينتظر إذن أن يبحث ذلك الفيلسوف فى فلسفته فى التاريخ فى المغزى البعيد أو المعنى الأسمى فى الحوادث التاريخية ؛ أو أن يتصدى للنظر فى أثر العوامل الخلقية فى تسيير مجرى الحوادث فى العالم الإنسانى ، أو فى أثر العناية الإلهية أو ما شاكل ذلك . ولكنه يرى أن مهمة فلسفة التاريخ هى أن تدرس بالفعل طائفة من الظواهر الطبيعية التى لا يستطيع علم التاريخ ذاته إلا أن يدرسها دراسة إجمالية . ويعتقد « كونت » أن التاريخ لا يكون إلا لجماعة إنسانية ، لا لأفراد الناس ولا لعالم الجماد ، ولهذا كانت فلسفته فى التاريخ نظريةً فى الأشكال والأوضاع التى عليها الجماعة الإنسانية ، والظروف التى أحاطت بها فى سابق تطورها ، والتى تحيط بها الآن فى صورها الحاضرة . فهى نوع من علم الاجتماع أو هى « علم طبيعة » الاجتماع الذى يقسمه إلى قسمين : استاتيكا وديناميكا الجماعة . والطريقة المستخدمة فى هذا العلم هى طريقة المقارنة أو القياس : بمعنى أنه يقارن

---

(١) قارن الفصل الرابع ، الفقرة الخامسة .

الجماعة بالكائن الحى ، ويطبق عليها كل النتائج التى وصل إليها العلماء من دراستهم للكائن الحى . على هذا الأساس يجب أن نبنى نظرياتنا فى الأدوار التى مرت بها الجماعة الإنسانية ، وفى صُوَر هذه الجماعة والعناصر التى تتألف منها .

ثم إن « كونت » ينظر إلى الحياة الاجتماعية من ناحيتين كما قلنا : الناحية « الاستاتيكية » التى يظهر فيها بوضوح الصلاتُ الوثيقة التى ترتبط بها العناصر المتفرقة التى يتألف منها هيكل الجماعة ، والناحية « الديناميكية » التى يبرز فيها « كونت » ما للعقل الإنسانى من أثر — يفوق كل عامل آخر — فى إحداث كل تغير اجتماعى ، بحيث يصح أن تعتبر الأطوار والعصور التى يمر بها العقل الإنسانى فى الفرد فى تاريخ تطوره ، نفسَ الأطوار والعصور التى يمر بها تاريخ الجنس البشرى فى أثناء تطوره . ويميز « كونت » بين ثلاثة من هذه الأطوار : طور التفكير الدينى (الذى يطلق عليه اسم الدور الثيولوجى) ، وطور التفكير الفلسفى (وهو الطور الميتافيزيقى) ، وطور التفكير العلمى (وهو الطور الوضعى) . وهذا الأخير هو آخر الأطوار ونهايتها .

خَلَفَ من بعد « أوغسط كونت » فى ميدان البحث الاجتماعى ، وكان أبرز أتباعه جميعهم ، هربرت اسبنسر المتوفى سنة ١٩٠٣ . ولكن اسبنسر يدرس الاجتماع على ضوء نظرية التطور التى يجعل منها قانونا عاما يطبقه على كل ناحية من نواحى العالم . وكل تطور فى نظره يسير من انسجام غير محكم إلى انسجام محكم .

ويستخدم « اسبنسر » طريقة المقارنة أو القياس التى أسلفنا ذكرها ، فيقارن مقارنة تفصيلية بين صور الحياة الاجتماعية والكائنات العضوية لاسيما أنواع الحيوان . فلنمو الخلية نظير فى الحياة الاجتماعية يظهر فى حياة البدو الرحّل التى تتحول إلى حياة القبيلة ثم إلى حياة الشعوب . وللأنسجة المختلفة فى الكائن

الحى نظير فى الحياة الاجتماعية هو الطبقات الاجتماعية . فالجيش فى الجماعة نظير الطبقة الخارجية (Ectoderm) من الطبقات الثلاث التى يتركب منها الجنين ، وطبقة العمال نظير الطبقة الداخلية فى الجنين (Endoderm) ؛ وطبقة الصناع والتجار نظير الطبقة الوسطى (Mesoderm) . وكما أن الطبقة الخارجية من الجنين ينمو منها الجهاز العصبى — وهو الجهاز المسيطر على حياة الحيوان — كذلك يخرج من الجيش القواد والأمراء والرؤساء .

٥ — ولكن علم الاجتماع الذى ظهر وتشكل بالصورة التى هو عليها منذ عهد « أوغسط كونت » ليس فلسفة حقيقية للتاريخ . نعم إنه إضافة جديدة إلى التاريخ ، ولكنها إضافة تشبه محاولة « هِرْدَر » فى تفسير مجرى الحوادث التاريخية من ناحية الظروف الطبيعية والاستعدادات الإنسانية . وقد يحق لمعترض من ناحية أخرى أن يقول : إن علم الاجتماع ليس له أن يدعى أنه هو وحده فلسفة التاريخ أو الفلسفة الحقة للتاريخ . ثم إن قصر البحث التاريخى على الناحية الاجتماعية لا يقل فى نقصه عن قصره على الناحية السياسية أو قصره على دراسة تاريخ عظماء الرجال دون غيرهم . ففلسفة التاريخ التى ننشدها يجب أن تكون دراسة يمكن وضعها فى نفس المستوى الذى وضعنا فيه فلسفتى الطبيعة والقانون(١) . وبهذا المعنى ليس على فلسفة التاريخ أن تدرس الأحداث التاريخية نفسها ، ولا العوامل العقلية والطبيعية والاجتماعية التى تؤثر فى مجرى هذه الأحداث ، بل عليها أن تدرس المعانى الأساسية والمبادئ التى يفترضها علم التاريخ افتراضاً ولا يتعرض لمناقشتها ، كما أن عليها أن تدرس المناهج التى يتبعها علماء التاريخ فى بحوثهم(٢) . غير أن هنالك مشكلة أخرى يجب حلها ؛ ذلك أننا قد رأينا أن

(١) راجع الفصلين السابع والتاسع .
(٢) راجع الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

المجهودات التى بذلها الفلاسفة فى تفسير مجرى التاريخ تفسيراً فلسفيا بحتا ، قد أخفقت تمام الإخفاق . لأن هؤلاء الفلاسفة لم يزيدوا على أن عرضوا عرضاً مستقلا نفسَ الحقائق التى وصفها التاريخ وصفاً دقيقا تاما ، و إن كنا فى الوقت نفسه لا نجحد أن النتائج التى يصل إليها علم التاريخ جزء هام ، بل جزء لا غنى عنه ، فى بناء أية نظرية فلسفية فى طبيعة العالم . فإذا كنا ننظر إلى الأشياء من ناحية صلتها بالطبيعة ، أو من ناحية صلتها بالتطور العقلى الإنسانى ، وجب أن نتلمس فى بحوث العلوم الطبيعية والنفسية نظريةً فى طبيعة العالم الموجود والصورة التى شكله بها الزمان . ولكننا إذا أردنا أن تكون نظريتنا هذه كاملة شاملة ، وجب أن نتلمس بعض نواحيها أيضاً فى النتائج القيمة التى اهتدى إليها علم التاريخ . فإنه لا قيمة مطلقا للكلام عن أهمية قانون التطور بأعلى وأوسع معانيه إذا لم يدعمه تاريخ الأجيال الماضية . نعم يجب أن تُلقِى النظرية الفلسفية التى يتوصل إليها بهذه الطريقة بعضَ الضوء على الحقائق التاريخية التى اتخذت أساساً لها . ولكنها يجب فى الوقت نفسه أن تلقى بعض الضوء أيضاً على بحوث العلوم الطبيعية وعلم النفس . وبهذه الطريقة نستطيع — إذا أردنا — أن نتكلم عن المعنى « الأسمَى » للتاريخ من غير أن نغير شيئاً مطلقا فى الحقائق التى يقررها البحث التاريخى . وختاما نقول إن فلسفة التاريخ فى حاجة شديدة إلى الاستعانة بعلم النفس أولا ثم بعلوم الفلسفة البحتة (الميتافيزيقا) ونظريات المعرفة والمنطق .

الفصل الثالث عشر

ذيول وتعليقات

١ — لعلنا أثَرْنا فى نفس القارئ شيئاً من العجب لأننا لم نذكر فى الفصل السابق شيئاً عن علمين آخرين من العلوم الفلسفية كان من الطبيعى أن نعدهما من بين العلوم الخاصة : أعنى بذلك فلسفة الرياضة وفلسفة اللغة أو فقه اللغة . ولكننا أغفلنا ذكرهما لسببين : الأول أنهما لا يُذكَران عادة بين المناهج الدراسية الجامعية ، فى حين أن مناهج الدراسة فى كل معاهد التعليم تقريباً تحتوى الفلسفات الأخرى التى عددناها . والسبب الثانى أنه لم تكتب مؤلفات علمية منظمة فى النواحى الفلسفية للرياضة أو اللغة مع أن المجال قد أُفسِحَ لمناقشة مشاكل هذين العلمين فى كثير من كتب المنطق وعلم النفس ونظريات المعرفة . ومن هذا يظهر أن عدم ذكرنا لفلسفتيهما إنما هو من قبيل الصدفة البحتة . ولكنها صدفة غريبة حقا ، لأن ما كتب فى هذين العلمين من أقدم ما كتبه المفكرون ، ومما يعتمد عليه فى تأريخ الفلسفة ذاتها . فقد بدأ فيثاغورس فلسفته للرياضة بدءاً حسناً ، ووضع أفلاطون فى «قراطيلوس» أسس فلسفته للغة . كما أننا يجب ألا ننسى أن علمى الرياضة وفقه اللغة كانا فى مقدمة العلوم التى انفصلت عن الفلسفة العامة . فكنا نتوقع من أجل هذا أن يصبح كل منهما مادة لبحث فلسفى خاص به ، ولكن الواقع لم يحقق ذلك الذى كنا ننتظره . وسنبين لك أسباب ذلك فيما يلى :

٢ — السبب الأول : أن إمكان تطبيق الرياضة فى كل شىء يجعلها أعم العلوم الجزئية على الإطلاق ؛ فإن فى إمكاننا أن نعبر بالأساليب الرياضية عن جميع صفات الأشياء التى ندرسها كالعلاقات الزمانية والمكانية وصفتىْ الشدة (Intensity) والمدة ونحوها . والصفات الوحيدة التى لا يمكن التعبير عنها بأساليب الرياضة هى الكيفيات المحسوسة (Qualities) ، أما ما عداها فيمكن إدخاله تحت الفكرة الرياضية الأساسية التى هى فكرة الكم . ولكن لما كانت كيفيات الأشياء لا تدرك منفردة أبداً ، بمعنى أننا لا ندرك أبداً بالحس كيفية مجردة عن صفات الكم الأخرى ، كان فى الإمكان التعبير عن الصفات جميعها بأساليب الرياضة بطريقة ما . غير أن إمكان تطبيق المنهج الرياضى على أى علم من العلوم الجزئيــة يتوقف فوق ذلك على مقدرتنا على تعريف تلك الفكرة الرياضية العامة — التى هى فكرة الكم — تعريفا خاصاً ؛ أى على مقدرتنا على ترجمة فكرة « الكم » العامة إلى فكرة أخص هى فكرة « العدد » أو الكم المنفصل . فإذا قارنا ذلك العموم الذى لعلم الرياضة بالحدود الضيقة التى وضعت فيها العلوم الأخرى ، سهل علينا أن ندرك لماذا احتل بسرعة تلك المنزلة الخاصة بينها ، ولماذا اعتبر مكافئاً فى المرتبة للفلسفة ولم يكنْ موضوعا لبحث فلسفى خاص .

السبب الثانى : زد على ما تقدم أن ما فى علم الرياضة من قوة المنطق ومتانة البناء قد جعله منذ ابتداء العصر الفلسفى الحديث المثالَ الأعلى للبحث العلمى ؛ بل قد بذل بعض الفلاسفة جهوداً صادقة فى تطبيق المنهج الرياضى على العلوم الفلسفية الأخرى لكى يصلوا فى تلك العلوم إلى نتائج ضرورية يقينية كنتائج الرياضة ، وهذه عقبة أخرى فى سبيل ظهور فلسفة خاصة خالصة للعلوم الرياضية .

السبب الثالث والأخير : هو أنه ليس فى الرياضة إلا القليل مما يصلح أن

يكون مادة للبحث الفلسفي ، فإن المعاني الرياضية الأساسية تستنتج بالدليل من عدد محدود من المفاهيم . والتعريفات الأساسية — في علم الهندسة على أقل تقدير — ترجع في نهاية تحليلها إلى بديهيات عقلية . ولما وجّه الرياضيون عنايتهم إلى الناحية الصورية من علمهم ، أهملوا الناحية المادية وتنوعها ، فلم تجد الفلسفة في الرياضة إلا قليلا مما تستطيع النظر فيه . ولكن تشعب العلوم الرياضية ونموها المطرد قد أديا إلى كثرة الاصطلاحات الرياضية وتعقدها ، ولذلك نرى أنه لن يمضي وقت طويل حتى تظهر فلسفة منظمة للرياضة يضعها فيلسوف خبير بعلومها[1] . ولكننا — حتى والأمر على ما هو عليه — لا نعدم أن نجد من المعاني والمشكلات الرياضية ما يصلح أن يكون موضع عناية الباحثين من الفلاسفة من ناحية اتصاله بنظرية المعرفة أو بالمنطق وعلم النفس ، وذلك مثل مفهوم «الدوام» و « الكثرة » ومفهوم « الدالة » (Function) و « اللانهاية » و « الكم المتناهي في الصغر » (Infinitismal magitude) ، ومثل التقابل الذي بين علم الهندسة وعلم الحساب أو التحليل ونحو ذلك . أما الصعوبة العملية التي تعترض سبيل الباحث في فلسفة الرياضة ، أعني الإلمام التام بالأنظمة الرياضية المعقدة الرموز ، فلا نستطيع هنا إلا الاكتفاء بمجرد الإشارة إليها .

٣ — أما فلسفة اللغة فالأمر مختلف فيها بعض الشيء . وقد يبدو لنا أن أول علم يجب النظر فيه ، لنستمد منه الناحية الفلسفية لعلم اللغة ، هو المنطق : لأن المنطق كما أسلفنا[2] هو العلم الذي يبحث في الدلالة الوضعية (أي الدلالة اللغوية)

---

(١) وقد تحققت نبوءة « كولبة » بظهور فلسفات للرياضة لا فلسفة واحدة وضعها بعض الفلاسفة الرياضيين أمثال برتراند رسل وهويتهد في إنجلتره . (المعرب)

(٢) راجع الفصل السادس ، الفقرة الخامسة .

بوجه خاص . ثم قد يكون من الأسباب التى تحملنا على اختيار المنطق دون غيره للقيام بهذه المهمة ، تلك الصلة الوثيقة التى ربطت على اللغة والمنطق زمناً طويلا ، والتى كان للعلامة « بِكَر » فضل كبير فى إظهارها . ولكن المنطق لسوء الحظ لايغنى فى هذه الناحية فتيلا ؛ فقد تمايز العلمان — المنطق واللغة بمضى الزمن ، ووضع حد فاصل بينهما ، وأصبح البحث فى فلسفة اللغة من مهمة علم آخر هو علم النفس الذى صادف فى دراسته هذه نجاحا تاما . بل ليحق للناظر فى المقالات الحديثة التى كتبت فى فلسفة اللغة أن يعدها مقالات فى علم النفس بمعناه الدقيق . فإنك ترى إلى جانب علم نفسية الفرد (سيكولوجية الفرد) الذى عنى عناية خاصة بتطور الكلام عند الأطفال ، بحوثا لغوية هامة ظهرت فى علم نفسية الشعوب[1] الذى يعتبر من أهم مسائله إرجاع المراحل المختلفة فى تطور اللغة إلى عوامل سيكولوجية عامة تعمل فى تاريخ الأمم . ويجب ألا ننسى أن من بين المشاكل التى يعرض ذلك الفرع من علم النفس لحلها ، تلك المشكلة المعقدة التى كثر حولها الجدل والمناقشة ، أعنى مشكلة نشأة اللغات .

هذا وقد لاحظنا[2] أن علم النفس التجريبى قد أصبح فى عداد العلوم الخاصة ، وأنه ينتظر أن يبرز للعيان فى هذه الصورة فى القريب العاجل[3] ؛ ولهذا السبب نفسه لا نسلم بأن دراسة المسائل اللغوية فى ضوء النظريات السيكولوجية ستؤدى فى يوم من الأيام إلى تكوين فلسفة مستقلة للعلوم اللغوية . ولكن الحقيقة أننا لو جردنا علم اللغة من علاقته بعلم النفس ، لما بقى فيه من المادة مايصلح

---

(١) راجع الفصل الثامن ، الفقرة التاسعة .

(٢) راجع الفصل الثامن ، الفقرة العاشرة .

(٣) وقد حدث بالفعل فى عشرات السنوات الأخيرة .

للدراسة الفلسفية . ولهذا كانت الدراسة الوحيدة التى يمكن أن تفى بجميع ما نتطلبه فى فلسفة اللغة بهذا المعنى ، نوعاً من الدراسة السيكولوجية الفلسفية . ولكننا نرى من جهة أخرى أن الناحية الصورية فى اللغة تثير من المشاكل ما لا يقل عما تثيره ناحيتها المادية مما يمكن أن يكون موضع نظر الفلاسفة . فإن الأساليب المختلفة التى أحدثتها اللغات فى غضون تطورها ، يصح أن تكون موضع نظر فرع مستقل خاص بها فى علم المنطق . نعم قد يرد اعتراض على هذا من علم اللغة ذاته ، فإن بعض العلماء المبرزين فى اللغة يرون أن دراسة اللغة أداةٌ لدراسة التاريخ . وليس هناك من شك فى أن علم اللغة الذى يدرس النصوص دراسة تحليلية نقدية ، ويفسرها ويعرف قيمة مصادرها : هذا العلم ليس سوى مجموعة من القواعد التى ينبغى على كل باحث فى التاريخ أن يلم بها ، إذا كان علمه بالحوادث التاريخية الماضية مستمداً من أصول مكتوبة . كما أنه ليس من شك فى أن اللغة ذاتها واحدة من المسائل الكثيرة التى هى محل نظر التاريخ . من أجل هذا نرى أنه يجب ترك هذا الجزء من فلسفة اللغة للفلسفة التاريخية العامة لتبحث فيه[1] . ذلك هو السر فى أنه لا يوجد إلى اليوم فلسفة مستقلة للغة ، بل يغلب على الظن أن الحال ستظل على ما هى عليه للأسباب التى شرحناها .

أما إغفالنا لتاريخ الفلسفة من بين العلوم الفلسفية التى عددناها ، فلسنا بحاجة إلى أن نعلله ، لأننا نَعُده بالضرورة جزءا من علم التاريخ العام الذى يحتوى تواريخ كل العلوم . غير أننا يجب أن نقرر هنا — وليس تقريرنا لغوا من القول — أنه لا يصلح لوضع تاريخ الفلسفة إلا فيلسوف حذق مناهج البحث التاريخى .

---

(١) راجع الفصل الثانى عشر ، الفقرة الثالثة .

٤ — بقى أن نضيف إلى هذه الملاحظات كلمة نقد قصيرة : هى أننا نرى أن الموجز الذى أجملنا فيه العلوم الفلسفية فى هذا الفصل ، كاف فى إقناع القارئ النزيه بعدالة الاعتراضات التى أوردناها على التعريفات والتصنيفات الشائعة للفلسفة (١) . فهو لا يغيب عنه أن العلوم التى أدخلناها تحت ذلك الاسم العام — الفلسفة — مختلفة متباينة أشد التباين فى مراتبها . فمن ناحية جعلنا علم « ما بعد الطبيعة » دراسة نظرية يذيّل بها كل علم من العلوم الجزئية ؛ ومن ناحية أخرى جعلنا علمى المعرفة والمنطق دراستين تشرحان وتنقدان جميع أنواع العلم الإنسانى المنظّم من جهة مادته وصورته العامة . وقد أدخلنا فلسفة الطبيعة وعلم النفس الفلسفى فى عداد العلوم الفلسفية ، فحصرنا بذلك بحث هذين العلمين فى دوائر أضيق وأكثر تحديداً ، بينما تركنا لكل من الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس التجريبى وعلم الاجتماع طائفة من المسائل الخاصة يبحث فيها إلى أن يستكمل بالتدريج نموه ويصبح علما مستقلا . ولكن كل هذه العلوم بالرغم من التفاوت الذى بينها تتفق فى صفة واحدة ، وهى أنها كلها فلسفة !

بعد كل ما سبق نرى من الضرورى تعريف الفلسفة تعريفاً جديداً ، وتحديد ميادين البحث فيها على أساس يكون أدعى إلى الإقناع وأدنى إلى القبول ، ويكون ذلك فى ضوء المعلومات التى نزداد بصحتها يقينا ، وتزداد هى فى الوصول إلينا جدّة . وما علينا إلا أن نحيل القارئ إلى الباب الرابع من هذا الكتاب لينظر فيه جوابنا عن هذه المسألة .

(١) راجع الفصل الثانى ، الفقرة الثالثة .

الباب الثالث

مدارس التفكير الفلسفى

الفصل الرابع عشر

تصنيف المدارس الفلسفية

---

١ — أسفرت النتيجة التى وصلنا إليها من تحليلنا النقدى لمعنى الفلسفة فى الفصلين السابقين ، عن أننا أنكرنا الفكرة الشائعة عن الفلسفة من أنها علم من العلوم له وحدة خاصة ، وأننا ميزنا بالفعل بين عدد كبير من المسائل الفلسفية المختلفة . ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن يكون لأى فيلسوف نزعة فلسفية واحدة ، أو نزعة عامة شاملة لجميع نواحى تفكيره الفلسفى ، بمعنى أن وجهة نظره فيما بعد الطبيعة مثلا تفرض عليه فرضاً ، منهجا خاصاً أو نظريات خاصة فى فروع الفلسفة الأخرى .

فالأولَى بنا إذن أن نبحث عن النزعات المختلفة التى تتميز بها العلوم الفلسفية منعزلا كل منها عن الآخر ، كما يجب أن نفهم اللفظ الواحد — إذا اتفق أنه استُعمِل للدلالة على وجهات نظر كثيرة فى فروع الفلسفة المختلفة — على أنه يشير إلى وجه شبه عام بين هذه الفروع ، لا إلى صلة حقيقية وثيقة بينها . فنحن نسمع مثلا اسم « المذهب الصورى » (Formalism) فى علم المنطق كما نسمعه فى علم الجمال ؛ ولكن كلمة « صورى » لها فى المنطق معنى يختلف تماما عن معناها فى علم الجمال .

ومن الخطأ المحض أن نستنتج من مجرد إطلاق اللفظ الواحد فى العلمين وجود أى صلة ضرورية بينهما . ثم يوصف الفيلسوف عادة بصفة واحدة ، فيقال إنه ممن يقولون بالفردية أو بالاتحاد ، ولكن ليس لهذا معنى إلا أن النظرية التى لها مكانة هامة فى تفكيره الفلسفى ، هى النظرية الفردية أو نظرية الاتحاد . وقد يكون ذلك راجعاً أيضاً إلى أن المتكلم يرى أن « مابعد الطبيعة » هو العلم الفلسفى الأول[1] ، وأنه يجب لذلك أن نعتبر وجهة نظر الفيلسوف فيه عنوانا على وجهات نظره فى فروع الفلسفة عامة . ولكن أولى الطرق وأصحها فى وصف فلسفة أى فيلسوف هى أن يقال إنه فى الفرع الفلسفى الفلانى من أصحاب المذهب الفلانى . بهذا نتغلب على بعض الصعوبات ، ونتحاشى الوقوع فى بعض الأخطاء التى كثيراً ما نتعرض للوقوع فيها من أجل سوء استعمال الألفاظ لا غير ، كأن نضع مثلا اسم « المذهب المادى » عنوانا على نظرية فى طبيعة الوجود (نظرية ميتافيزيقية) وعلى نظرية أخلاقية فى آن واحد . وقد فعل ذلك بعض الفلاسفة الذين حاولوا أن يعارضوا «النظرية المادية» فى طبيعة الوجود ، فلجأوا إلى تصوير المنزلة الوضيعة الحقيرة التى يوضع فيها الإنسان لو أُخِذَ بالنظرية المادية فى الأخلاق .

٢ — ونحن نستطيع أن نميز بين المذاهب الفلسفية أو النزعات الفكرية لا فى المسائل التى يبحث فيها كل علم من العلوم الفلسفية فحسب ، بل وفى وجهات النظر المختلفة فيما يفهمه الفلاسفة من كل علم من هذه العلوم فى جملته . فإن للفلاسفة تعريفات متباينة أشد التباين فى ماهية علم كعلم المنطق أو علم النفس أو نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) . وقد أشرنا إلى هذه الخلافات وبحثنا أهميتها فى الفلسفة الحديثة فى الباب الثانى من هذا الكتاب (فى الفصول ٥ ، ٦ ، ٨) ،

(١) الأول فى الأهمية كما عده أرسطو .

ولذلك سنقصر همنا فى هذا الباب على دراسة الفوارق بين النظريات التى قال بها الفلاسفة فى مسائل العلوم الفلسفية ، أعنى الفوارق التى يمكننا أن نتصور وجودها حتى فى حالة إجماع الفلاسفة على تعريف كل علم من العلوم الفلسفية فى جملته .

واختلاف الآراء فى تقدير مسألة معينة أو شرحها ، دليل قاطع على أن العلم الإنسانى لا يمكن أن يرقى فى هـذه المسألة إلى مرتبة اليقين . وربما كان علم « ما بعد الطبيعة » أوسع العلوم الفلسفية كلها مجالا لمثل هذا الاختلاف ؛ وذلك لأنه أكثرها تجاوزا الحدود التجريبية التى تلزمها العلوم الجزئية ، وأنه فى الوقت نفسه أقلها اعتماداً على التقدم العلمى الذى يأخذ منه كل من العلوم الأخرى بنصيب . من أجل ذلك نجد فى « ما بعد الطبيعة » اختلافاً بيِّنا فى النظريات وإلحاحاً عنيفاً من أصحابها فى تأييدها . ولـكننا من ناحية أخرى نجـد أعظم أنواع التقابل بين النظريات التى وضعها الفلاسـفة فى مسائل « المعرفة » : فإن البحث فى « المعرفة » ليس قاصراً على النظر فى المبادئ الأولى المسلَّم بها فى جميع العلوم — من ناحية مسائلها — ولا على صوغ هذه المبـادئ فى الصورة التى يرتضيها[1] ذلك البحث ؛ بل إن للنتائج التى يصل إليها أثرا فى تحديد المنهج الذى يُتَّبَعُ فى علم « ما بعد الطبيعة » نفسه ، وفى تقرير ما إذا كان هذا العلم ممكنا أو غير ممكن . وليس فى أكمل أنواع المنطق العلمى أساس نستند إليه فى التمييز بين وجهات النظر الفلسفية التى تختلف اختلافاً جوهريا .

هذا ، وسنشرح النظريات المختلفة فى كل من فلسفة الطبيعة وعلم النفس عند الـكلام عن المدارس الفلسفية المتصلة بها . أما الأخلاق — وهو العلم الفلسفى الثالث الذى اختلف أصحابه أيضاً إلى فرق متعددة — فسـنذكر نظرياته مع

(١) قارن الفصل الخامس .

نظريات العلمين السابقين (ما بعد الطبيعة والمعرفة)

وعلى ذلك نقسم المذاهب الرئيسية فى الفلسفة على النحو الآتى :

(١) المذاهب الفلسفية البحتة (مذاهب ما بعد الطبيعة)

(٢) مذاهب المعرفة

(٣) المذاهب الأخلاقية

٣ — ولكننا لن نعد وجهات النظر المختلفة فى كون علم « ما بعد الطبيعة » علما ممكنا أو غير ممكن ، من بين النظريات التى سنذكرها فى تصنيفنا لمذاهب هذا العلم . كما أننا سنغفل ذكر الآراء التى قيلت فى المنهج الذى يجب أن يتبع فيه ، لأن هذا المنهج يتوقف إما على تعريف تضعه « لما بعد الطبيعة » نظرية المعرفة ، أو على نظرية عامة فى ماهية « ما بعد الطبيعة » . وهذه كلها مسائل لن نتعرض للخوض فيها هنا . فلم يبق إذن إلا المسائل التى يبحث فيها علم ما بعد الطبيعة ، وهذه هى الأساس الذى سنعتمد عليه فى تصنيفنا لمذاهبه . وتنقسم هذه المسائل إلى خمسة أقسام : قسمين عامّين يتصلان بجميع المبادئ التى يمكن أن تدخل فى تكوين نظرية فى طبيعة العالم — والثلاثة الأخرى خاصة تتصل بنقط معينة ضمن النظرية العامة .

ويمكننا أن نصنف أول طائفة من مذاهب « ما بعد الطبيعة » على أساس عدد المبادئ التى افتُرِضَ وجودها فى النظريات التى وضعت فى طبيعة العالم . وقد جرت العادة بأن تُميَّز وجهات النظر المختلفة فى هذه المسألة بأسماء عددية مثل « مذهب الوحدة » و « مذهب الاثنين » (أو المذهب الاثنينى أو الثنوى) و « مذهب الكثرة » . ولكن لما كان الفرق بين المذهبين الأولين — على الأقل فى العصر الحديث — فرقا فى الكيف لا فى الكم ، كان الأفضل أن

تقسم المذاهب الفلسفية من ناحيـة الـكم البحث إلى «مذاهب الوحدة» و «مذاهب الـكثرة» . فمذاهب الوحدة تفسر جميع الظواهر الـكونية وترجعها إلى مبدإ أو أصل واحد ، فى حين ترى مذاهب الـكثرة أن تفسير جميع الظواهر الـكونية المختلفة من غير افتراض وجود عدد من المبادئ — أو بعبارة أخرى من غير افتراض وجود كثرة فى الأصول الأولى — ضرب من المستحيل .

والطريقة الثانية لتصنيف المذاهب الفلسفية ، أساسها كيفية (صفة) المبادئ المفترضة . وهنا نفرق بين نوعين من المبادئ : مبادئ الوجود ومبادئ الأعراض ، فمبادئ الوجود هى المادة وحدها ، أو العقل وحده ، أو المادة والعقل معاً ، أو مزيج من المادة والعقل ، على حسب المذهب الفلسفى وكونه ماديا بحتا ، أو روحياً بحتا ، أو روحياً ماديا (ثنويا) . أما مبادئ الأعراض فالعلّيـة (Causality) — أى التفسير الميكانيكى للعلاقات بين علل الأشياء ومعلولاتها ، والغائية (Finality) ، وهى النظر إلى جميع الظواهر الـكونية على أنهـا متصلة اتصالا غائياً . ويظهر هذان المبدآن — مبدآ العليـة والغائية — فى المذهبين المعروفين بالمذهب الميكانيكى والمذهب الغائى على التوالى .

٤ — أما المذاهب الفلسفية (مذاهب مابعد الطبيعة) الخاصة ، فيمكن تصنيفها على أساس وجهات نظر الفلاسفة فى ثلاث مسائل لعبت دوراً هاما فى الفلسفة — لاسيا فى ألمـانيا — فى القرن الثامن عشر ، وهى مسألة الوجود الأعلى (واجب الوجود) ومسألة حرية الإرادة (الاختيار) ومعنى العقل . فأول نوع من هذه المذاهب (وهو النوع الثالث فى التقسيم العام) هو أقوال الفلاسفة فى الألوهية . وقد صنفنا مذاهبه — على أساس مفهوم الألوهية — إلى مذهب وحدة الوجود ومذهب المؤلهين بقسميه : أى من يعترف منهم برسالة الرسل وبالوحى ومن لا يعترف ، ثم مذهب الملاحدة .

والنوع الثانى من هذه المذاهب : (وهو الرابع فى التقسيم العام) هو مذاهب الجبر والاختيار ؛ والأولى تنكر حرية الإرادة ، والثانية تقررها وتدافع عنها .

والنوع الثالث : (وهو النوع الخامس فى التقسيم العام) يمكن تصنيف مذاهبه على أساس التعريف الفلسفى لماهية العقل ، ويدخل تحته مذهبان : مذهب يقول بجوهرية العقل وآخر ينكرها . ولكن هناك مذهبين آخرين فيما يعتبره الفلاسفة صفة أساسية أو وظيفة رئيسية للحياة العقلية ، وهما مذهب العقليين الذين يعتبرون التفكير (أو الإدراك بأوسع معانيه) عَمَلَ العقل الأساسى ؛ ومذهب الإراديين الذين يعتبرون الإرادة مصدر الحياة العقلية والقوة الحافظة لها .

هذا ، ويمكن القول بوجه عام ، إنه لا يمكن لأكثر من نظرية واحدة من النظريات المذكورة فى هذه الأقسام الخمسة أن تظهر فى فلسفة أى فيلسوف من الفلاسفة فى وقت واحد ، لأنها نظريات متقابلة متضاربة[1] . ولكن الجمع فى مذهب فلسفى واحد بين نظريات من أنواع مختلفة (كل منها فى قسم من الأقسام الخمسة المذكورة) أمر ممكن دائماً — على الأقل من الناحية النظرية . بل الواقع أن كثيراً من المذاهب الفلسفية العامة تتمثل فيه عناصر مختارة من هذه الأقسام . وإن نظرة سريعة فى تاريخ الفلسفة ، لتظهر لنا كيف فضّل الفلاسفة هذا النوع من التأليف[2] . فصاحب المذهب الروحى عادة من المؤلهين ، ومن القائلين

(١) فيستحيل على أى فيلسوف أن يقول فى آن واحد بالوحدة وبالكثرة فى مسألة عدد المبادئ التى يرجع إليها وجود العالم ، أو بالجبر والاختيار معاً فى مسألة حرية الإرادة ، أو بالميكانيكية والغائية معاً فى طبيعة الوجود ؛ ولكن للفيلسوف أن يقول بالوحدة فى مسألة الوجود وبإثنينية الجسم والعقل فى مسألة ماهية العقل ، أو يقول بالتأليه فى مسألة الله وبالجبر فى مسألة الإرادة وهكذا . (المعرب)

(٢) أى تأليف المذاهب الفلسفية من عناصر مختلفة كل عنصر منها يكون رأيا فى مسألة خاصة . (المعرب)

بجوهرية العقل . وصاحب المذهب الفردى (مذهب الوحدة) عادة من القائلين بوحدة الوجود وبالجبر . ومن هذا يظهر أن مذاهب الأقسام المذكورة ليست فى الحقيقة مستقلة تماما بعضها عن بعض . بل قد يبدو غريباً حقا ألا يكون لنظرية الفيلسوف فى طبيعة الوجود فى جملته أثر ظاهر فى تفكيره فى مسألة من مسائل الوجود الخاص . بعبارة أخرى ، من الطبيعى أن يكون للنظرية الفلسفية العامة التى يدين بها فيلسوف من الفلاسفة أثر — إلى حد ما — فى تحديد موقفه من المسائل الفلسفية الخاصة . وسنجد ، عند كلامنا عن المذاهب الفلسفية بالتفصيل ، من الشواهد ما يؤيد هذه القاعدة .

٥ — من السهل أن نرى كيف تطبّق المقولات الفلسفية[١] المختلفة فى مذهب فلسفى بعينه كما يتضح لك ذلك من الأمثلة الآتية . يعتبر «اسبنوزا» مثلا فيلسوفا « فرديا » أو « واحديا » ، من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه يقول بالعلية الميكانيكية وبالجبر ، وينكر جوهرية العقل ويعد التفكير صفته الأساسية . فهذه كلها صفات تشير إلى أهم النقط فى فلسفة « اسبنوزا » العامة . ويعتبر « لطزه » من ناحية أخرى « فرديا » (من نوع مختلف كثيراً عن اسبنوزا) وروحياً وغائياً ومؤلها : يقول بالاختيار وبجوهرية العقل . ولا نستطيع أن نحدد رأيه فى الوظيفة الأساسية للعقل — أهى الإدراك أم الإرادة ، لأنه ينسب للعقل أكثر من وظيفة رئيسية واحدة . ومن هذا العرض يتبين أن نظرية اسبنوزا ونظرية لطزه فى طبيعة العالم نظريتان متقابلتان تقابل الضدين تماما ، فى حين أن هربارت وليبنتز قريبتا الشبه بلطزه ، إلا فى قولها بالكثرة وبالضرورة ، وبأن وظيفة العقل الأساسية هى الفكر . ومذهب « هربارت » الفلسفى ليس إلا صورة جديدة لمذهب « ليبنتز » .

---

(١) يريد بها أسماء المذاهب التى ذكرها فى تصنيفه . (المعرب)

فإذا طبقنا مقولاتنا الفلسفية على مذهبيهما ، وجدناهما يتفقان اتفاقا تاما ، وإن كانا يختلفان من نواح أخرى كاختلافهما فى موقفهما من نظرية المعرفة ومن الأخلاق ، واختلافهما فى المنهج الذى يسلكه كل منهما للوصول إلى نتائجه الفلسفية .

نعم قد يعترض معترض على تصنيفنا للمذاهب الفلسفية على هذا النحو ، بدعوى أن بعض الفلاسفة لا يمكن إدخال نظرياتهم تحت المقولات الفلسفية التى عددناها . أما إذا كان السبب فى هذه الاستحالة راجعاً إلى أن مذهب بعض الفلاسفة غير تام ، فلا نظن أن ذلك يعتبر تجريحاً لطريقة تصنيفنا من حيث هى . ولكننا لا ننكر فى الوقت نفسه أن بعض النظريات — كنظرية «لطزه» فى العقل مثلا — أعنى النظريات التى لم نخصها بأسماء معينة من قبل — لا ينطبق عليها تصنيفنا انطباقا دقيقاً . والسبب فى أننا لم نعمم التقسيم بحيث يدخل فيه مثل هذه النظريات ، هو أنه لا يوجد فى المصطلح الفلسفى أسماء محدودة المفهوم ، أو أسماء اتفق عليها جميع الفلاسفة ، يمكن إطلاقها على مثل النظريات المذكورة . فلو أضفنا إلى المصطلح الفلسفى الموجود بالفعل — وفيه من التعقيد ما فيه — اصطلاحات جديدة ، لكان فى ذلك خروج على مبدإ التبسيط الذى نتوخاه فى هذا الكتاب .

٦ — أما مذاهب المعرفة فتنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب المسائل التى تبحث فيها . وهذه المسائل هى : أصل العلم[1] وصحته أو شروط صحته ، وماهية المعلوم . وقد ظهر فى الفلسفة فى هذه الموضوعات المذاهب الآتية .

أولا : فى أصل العلم : يرى العقليون أن أصل العلم هو العقل المستقل عن التجربة ؛ ويرجعه الحسيون إلى التجربة وحدها ، فى حين يرى أصحاب المذهب

---

(١) المراد بالعلم هنا مطلق العلم المعبر عنه فى الإنجليزية بكلمة knowledge لا العلم الخاص الذى يراد به طائفة معينة من المعلومات المنظمة وهو المعبر عنه بكلمة Science .
(المعرب)

النقدى (Criticism) أن العقل والحس معاً مشتركان فى أصل كل علم ، ويحاولون تحديد القسط الذى يقوم به كل منهما فى تحصيل العلم .

ثانياً : فى صحة العلم . وهنا يرى اليقينيون (Dogmatists) أن كل علم على الإطلاق صحيح ولا داعى لاختبار صحته . ويقول الشُّكَّاك إن العلم لا يبلغ مطلقا مبلغ اليقين ، إذ هو فى نظرهم أمر اعتبارى يرجع إلى ذات العالم . أما الفلاسفة الوضعيون (Positivists) [١] فيقصرون العلم الصحيح على ما كان مصدره التجربة . ويرى أصحاب المذهب النقدى أنه لا بد من تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل أن نتكلم فى ما وراء الحس ، ولو أنهم فى الوقت نفسه لا يعدون البحوث الميتافيزيقية بحوثا عقيمة أو مستحيلة .

ثالثاً : فى ماهية المعلوم : يقول المثاليون (Idealists) إن المعلوم أفكار أو حقائق عقلية شعورية ولا يكون غير ذلك ! ويرى الواقعيون (Realists) أن العلم لا يتم إلا بوجود حقائق واقعية خارجة عن العقل الأنسانى . وهنالك مذهب ثالث هو مذهب الظواهر (Phenomenaliam) الذى يعتبر المعلوم نوعاً من الظاهرة وبذلك يجمع بين الناحيتين المثالية والواقعية .

٧ — بقيت مذاهب علم الأخلاق : وتتفرع الخلافات فيها عن أربع مسائل رئيسية من مسائل الأخلاق وهى : أولا أصل الشعور الأخلاقى أو نشأة الشعور بالتبعة الخلقية والحكم . ثانياً الباعث على الفعل الخلقى . ثالثاً إلى من يوجه ذلك الفعل . رابعاً الغاية من الأفعال الخلقية .

أما عن الشعور الأخلاقى فيرى بعض الفلاسفة أن مصدره ذات الفرد نفسه ، ويرى آخرون أنه سلطة خارجة عن الفرد . وتعرف مذاهب الأولين بالمذاهب

---

(١) قارن الفصل الثالث : الفقرة الرابعة .

الذاتية (Autonomous Systems) ومذاهب الآخرين بمذاهب السلطة الخارجية (Heteronomous or authoritat!ve) . فالأولى تبحث عن جراثيم الشعور الخلقى فى طبيعة النفس الإنسانية ، فى حين تبحث عنها الثانية فى الأوامر والنواهى التى يكلّف بها الفردَ سلطةٌ خارجية ، دينية كانت أو اجتماعية . وكذلك الحال فى نشأة الحكم الخلقى والمعرفة الخلقية : يرجعهما المذهب العقلى الذوق (Intuitionism) إلى طبيعة العقل ذاته ، ويردها المذهب التجريبى (Empiricism) أو مذهب التطور (Evolutionism) إلى الاكتساب بالتجارب وتطور حياة الفرد والجماعة .

وأما البواعث على الأفعال الأخلاقية الإرادية ، فيرى الفلاسفة أنها ترجع كلها إلى عوامل وجدانية يمكن تحديدها فى علم النفس ، كالانفعالات الوجدانية والعواطف وما شاكلها ؛ وتعرف مذاهبهم « بمذاهب الوجدان» . ويقول العقليون من الأخلاقيين إن الباعث هو العقل أو قوة فيه : ويدخل تحت هـذا الرأى مذهبان مذهب الذين يرجعون الباعث إلى مجرد إدراك العقل للمسائل الأخلاقية ، ومذهب الذين يرجعونه إلى النظر العقلى ، باعتباره قوة أعلى من مجرد الإدراك ، بها يتعين اتجاه الأخلاق وتحديدها على أسس عقلية عامة .

المسألة الثالثة : هى مسألة من يجب أن يناله أثر الفعل الخلقى : وهنا يقول بعض الأخلاقيين إن الفعل يجب أن يراعى فيه أفراد الناس — ويعرفون بالفرديين . وينقسمون إلى « الأنانيين » الذين يذهبون إلى أن من يناله أثر الفعل الخلقى يجب أن يكون الفرد الفاعل نفسه ؛ و « الإيثاريين » الذين يقولون بوجوب توجيه الفعل إلى أفراد آخرين ؛ و « الجمعيين » الذين يرون أن الحياة الخلقية يجب أن تكرّس دائماً لخدمة الجماعة ممثلة فى صورة الأمة أو الدولة .

والمسألة الرابعة هى مسألة الغاية : وهنا اختلف الأخلاقيون أيضاً إلى طائفتين :

طائفة تقول إن الغاية من جميع الأفعال الأخلاقية هى تحصيل اللذة أو السعادة — أو هى — كما يعبر عنها أحيانا — تحقيق حالة نفسية مرغوب فيها . وهذا هو مذهب الذاتيين (Subjectivism) . وطائفة تقول إن الغاية تحقيق أمر خارج عن الذات ، أو تحقيق حالة خارجية يمكن قياسها بمستويات خاصة . وقد حاول هؤلاء الفلاسفة تحديد تلك الحال فسلكوا فى ذلك مسالك شتى ظهر عنها مذهب الكمال ومذهب التطور ومذهب الطبيعة ومذهب المنفعة .

٨ — دعنا الآن نوضح كيف يمكن تطبيق مقولاتنا الفلسفية على مذاهب الفلسفة التى ذكرناها آنفا[١] . يمكن أن يقال مثلا إن اسبنوزا من الفلاسفة العقليين (فى نظريته فى أصل العلم) ، ومن اليقينيين (فى نظريته فى صحة العلم) ، ومن الواقعيين (فى نظريته فى ماهية المعلوم) ، وإن مذهبه فى الأخلاق وسط بين مذهب الوجدان ومذهب العقل . فهو ذاتى (فى نظريته فى مصدر الشعور الخلقى) ، أنانى (فى نظريته فيمن يصيبه أثر الفعل) ، ذاتى (فى نظريته فى الغاية الخلقية) . وإذا نظرنا إلى « لطزه » أيضاً أمكننا أن نقول فيه إنه من النقديين (فى نظريته فى صحة العلم) ، الواقعيين (فى نظريته فى ماهية المعلوم) ، كما أنه فى الأخلاق من الذاتيين (فى نظريته فى مصدر الشعور الخلقى) ، العقليين (فى نظريته فى الباعث) ، الذاتيين (فى نظريته فى الغاية الخلقية) ، الإيثاريين (فى نظريته فيمن يصيبه أثر الفعل الخلقى) ومن القائلين بالسعادة .

غير أننا يجب أن نقرر فى ختام هذا الموضوع أن المصطلحات الفلسفية التى ذكرناها قد استعملت فى معان مختلفة . فمذهب التطور مثلا قد أطلق على الرأى القائل بتطور الحكم الخلقى ، كما أطلق على نظرية خاصة فى الغاية الخلقية .

---

(١) قارن الفقرة الخامسة من هذا الفصل .

وكذلك الحال فى المذهب النقدى وغيره . وهنا صعوبة لا يمكن التغلب عليها ما دام المصطلح الفلسفى الذى جرى العرف باستعماله لا يمدنا بأسماء جديدة . وقد يكون من الأفضل أن نشرح معانى المصطلحات الفلسفية الشائعة ، بدلا من أن نصحح نواحى النقص فيها ، لما فى هذه المصطلحات من الأهمية والقيمة ، على الأقل فيما يتصل بكتابنا هذا . على أننى قد وضعت اصطلاحاً جديداً واحداً فى علم الاخلاق وهو مذهب الغاية الخارجية (Objectivism) لأُدخِلَ تحت هـذا العنوان العام جميع النظريات التى تربطها رابطة واحدة ، و يفسر بها الأخلاقيون الغايةَ من الأفعال الإرادية .

خاتمــــة

وضع « بولصِنْ » أخيراً تصنيفا للمذاهب الأخلاقية يختلف اختلافا جوهريا عن تصنيفنا ، كما يمتاز ببساطته . فنظريات الأخلاق عنده قسمان : قسم يتصل بفكرة الخير الأعلى والغاية القصوى من الفعل الخلقى ، وآخر يتصل بالتعريفات المختلفة التى وضعها الفلاسفة للحكم الخلقى . أما الخير الأعلى ، فهو يرى أن للأخلاقيين فيه نظريتين : نظرية اللذة (أو السعادة) ، ونظرية الطاقة أو المجهود (Energism) . فالأولى ترى أن اللذة (السعادة) وحدها هى الخير ، والأخرى ترى أن بعض الأفعال فقط — وهى الأفعال التى يُبْذَل فيها مجهود خلقى حقيقى — لها قيمة خلقية حقيقية . ثم إن وصف أى فعل بأنه خلقى (أى خير أو شر) يتوقف كذلك على رأى أصحاب المذاهب ؛ فالقائلون بالقانون يفهمون من خلقية الأفعال مطابقَتَها أو عدمَ مطابقتها لقانون أخلاقى ، وأصحاب الغاية يطلقون هذا الوصف على كل فعل يحقق غاية معينة .

ولا يذكر «بولصن» من مذاهب المعرفة سوى أربعة فقط ، وهى المذهب التجريبى الواقعى والمذهب العقلى الواقعى والمذهب التجريبى المثالى والمذهب العقلى المثالى .

ولكن لا هذا التصنيف ولا ذاك من الدقة بحيث يشرح النظريات الفلسفية وما بينها من الفوارق . أما تصنيف المذاهب الأخلاقية فعليه اعتراض آخر ، وهو أن التقسيمات فيه ليست واضحة ولا محدودة تماما .

(١) المذاهب الميتافيزيقية

الفصل الخامس عشر

مذهبا الوحدة والكثرة

١ — مذهب الوحدة أقدم مذهب ميتافيزيقى فى الفلسفة الغربية . ففى المدرسة « الأيونية » الأولى فى الفلسفة اليونانية الطبيعية ، نجد « طاليس » الذى يُرجِعُ جميع الأشياء إلى أصل واحد أو مبدإ واحد ، ظهر عنه كل شىء ، وبه تقوّم كل شىء — وهذا الأصل عنده هو الماء . ونجد «أنكسمندر» يقول : إن أصل الأشياء جوهر غير متعين يطلق عليه اسم « اللامحدود » أو اللامتناهى . ويدّعى «أنكسمانيس» أن الأصل هو الهواء . وكذلك يفعل «هرقليط» إذ يعد «النار» أصل الأشياء ، والفيثاغوريون الذين يحسبون الأعداد مبادئ الموجودات . ففى كل حالة من هذه الحالات اعتبر جوهر واحد مبدأ للأشياء . ولكن فكرة المبدإ الواحد لم تظهر فى وضوح ، ولم تعظم أهميتها حتى جاءت المدرسة « الأليائية »

(إكسنوفان وبارمنيد وزينو الأليائى ومليسوس) . فقد اعتبر هؤلاء أن الوحدة هى الصفة الأساسية للوجود ؛ بل الصفة المميزة بين الوجود الحقيقى والوجود الظاهرى ، وبين الوجود الدائم والوجود المتغير . ولما كان الوجود المتعدد المتغير هو الذى يدركه الحس — لا العقل — لزم عن قولَ الأليائيين بالوحدة قولٌ آخر ، هو أن العقل وحده يدرك العلم الحقيقى .

ولمذهب التعدد (الكثرة) أيضاً من يمثّله من الفلاسفة البرزين الذين عاشوا قبل سقراط . فأنباذقليس يَرُدُّ الأشياء إلى أصول أربعة هى الماء والهواء والنار والتراب ، ويضيف إليها مبدأين (غير ماديين) هما المحبة والغلبة ، ليفسر بهما الأشياء وكيفية وجودها فى العالم . وهذه العناصر الأربعة فى نظره بسيطة لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها أو رَدُّ أحدها إلى الآخر . ومدرسة الذريين يستعيضون عن العناصر ذات الكيفيات المختلفة عدداً لا نهاية له من الذرات التى لا تختلف إلا فى الكم . وأنكساغورس يُرْجع جميع الأشياء إلى مبدأين أساسيين مستقلين : هما المادة (أو الهيولى) التى يتصورها على أنها نوع من الهباء لا صورة له ، مؤلف من عدد من العناصر لا حصر له ، ثم العقل الذى يدبر المادة وينظمها . ويجمع كل من أفلاطون وأرسطو بين هذين المذهبين (مذهبى الوحدة والكثرة) ، فتظهر فكرة الوحدة فى نظريتهما فى «الصانع» و«المحرِّك الأول» ، وتظهر فكرة التعدد فى نظرية الهيولى والصورة أو المادة والمثال . ولكن لا شك فى أن أفلاطون أقرب إلى مذهب الوحدة ، لأنه يعتبر مثال الخير ، أو الله ، المبدأ المطلق لكل ما هو موجود وكل ما يوجد . أما أرسطو فعلى العكس من ذلك يعتبر الصورة المحضة ، أو الصورة المجردة عن المادة : محركاً أول ، وهذا يقتضى افتراض وجود شىء آخر قابل للحركة .

٢ — وليست فكرتا « الوحدة » و « الكثرة » منفصلتين تماما فى مذاهب الفلسفة فى العصر الحديث ؛ بل لم تكونا منفصلتين تماما فى فلسفة القرون الوسطى . نعم إن « ديكارت » يضع حداً فاصلا واضحاً بين المادة والعقل ، باعتبار أنهما صفتان مختلفتان تمام الاختلاف ، ولكنه يُرْجِعُ وجود الاثنين معاً إلى الله الذى هو الجوهر الواحد الحقيقى . وقد أخذ « اسبنوزا » فكرة « ديكارت » فصاغها فى نظرية فى الوحدة فى غاية الدقة . فليس العقل والمادة عنده سوى صفتين من الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقى ، وهو الله : ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع العقل الإنسانى أن يدركهما . وإذا غضضنا النظر عن فكرة « ليبنتز » فى الله — وهى فكرة مضطربة مهوشة — عددناه من القائلين بالكثرة من غير شك . فإنه يرى أن العالم مؤلف من عدد لا نهائى من الجواهر الفردة، أو الذرات الروحية التى يطلق على الواحدة منها اسم « موناد » (ومعناه الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ) . وكذلك نجد فكرة المبدإ الواحد متغلغلة فى فلسفة « كَنْت » ، كما نجد النتائج المنطقية لهذه الفكرة فيما تطورت إليه فلسفة « كَنْت » على أيدى نختِه وشلنج وهيجل . فقد حاول هؤلاء الثلاثة أن يستنتجوا مذهب « كَنْت » من مبدإ واحد أعلى أو فكرة واحدة : إمَّا بالقول بفكرة « الذات المطلقة » التى تدرك الوجود بإدراكها نفسها (الأنا Ego — والأنا تفترض وجود ذاتها) ، أو القول بفكرة « الذاتية المطلقة » ؛ أو بفكرة « الوجود المطلق » . وشوبنهور أيضاً من القائلين بفكرة المبدإ الواحد ، وإن كان يسلك فى مذهبه مسلكا مختلفا تماما عن مسلك أولئك ؛ فإنه فسَّر نظرية « كَنْت » فيما يسميه « الشىء بالذات » (The thing in itself) تفسيراً إيجابياً ، بأن جعل الإرادة المبدأ الأول والحقيقةَ الواحدةَ التى هى أصل كل شىء .

أما «هربارت» فقد استنكر فكرة إرجاع كل شيء إلى مبدإ واحد، فعارض هذه الفكرة فى قوة وعنف، وعدها من قضايا العقل التى لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل ما هو موجود يجب أن يكون بسيطا فى كيفيته، وليس من الضرورى أن تتحد كيفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر فى الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد، فأتت المبادئ الكثيرة أو الحقائق الكثيرة التى قال بها قريبةً الشبه جداً بالجواهر الروحية الفردة التى قال بها «ليبنتز».

ومن الفلاسفة الحديثين القائلين بالمبدإ الواحد «لطزه» وفون هارتمان ودبرنج، ومن القائلين بتعدد المبادئ «فنْت». ثم إن «لطزه» من ناحية أخرى حاول التوفيق بين المذهبين ووُفِّقَ فى ذلك إلى حد ما، بأن افترض وجود كثرة من الحقائق مستقل بعضها عن بعض، ثم فَسَّر الصلة بينها على أساس أن هناك جوهراً واحداً عاما يجمعها.

٣ — وقد حاول أصحاب «المبدإ الواحد» أحيانا أن يؤيدوا مذهبهم ببعض الأدلة العامة، وهو أمر لم يلجأ إليه أصحاب «الكثرة» مطلقا. أما الأدله التى أدلى بها الأولون فى تأييد رأيهم فأهمها الأربعة الآتية:

الأول: أن ما يقضى منطق العقل بأنه أعم الأشياء يجب أن يكون واحداً، وعلى هذا اجتمعت كلمة نخته وشلنج وهيجل. فكل التصورات الجزئية يجب أن تدخل تحت معنى كلى واحد، وكل قضية جزئية يجب أن تستنتج بالدليل العقلى من مقدمة كلية. ولما كانت الموازاة بين الفكر والوجود تامة وكاملة (وفى هذا يتفق الفلاسفة الثلاثة أيضاً)، لزم أن أعم التصورات أو أعم القضايا يجب أن يكون تعبيراً عن المبدإ الأول الذى هو أساس لكل وجود وكل عرض فى الوجود.

الثانى: أن ما ثبتت له الأولية المطلقة يجب أن يكون واحداً. وقد فسر

العلم الإنسانى العام على أساس فكرة العلة والمعلول ، فأداه هذا إلى افتراض وجود علة أولى : وهذا فى جملته هو الدليل الذى وضعه أفلاطون ، والذى أخذ به أيضاً كل من لطزه وفون هارتمان للبرهنة على وجود مبدإ واحد .

الثالث : أن الموجود من حيث هو موجود يجب أن يكون واحداً ، وهذا هو مذهب الأليائيين . ولديرنج نظرية تشبهه ، وهى أن الوجود الشامل يجب أن يكون واحداً .

الرابع : أن أفضل الأشياء وأكثرها جمالا يجب أن يكون واحداً . وأكبر مَنْ يمثل هذا الرأى أفلاطون . هذه هى الأدلة العامة التى حاول أصحاب « مذهب الوحدة » أن يؤيدوا مذهبهم بها . وقد أشرنا من قبل إلى أن أصحاب « مذهب الكثرة » لم يلجأوا إلى هذا النوع من الأدلة فى الانتصار لمذهبهم .

٤ — وفى هذا[1] إشارة إلى الفرق بين نوعى هذين المذهبين الفلسفيين ، فإن مذهب «المبدإ الواحد» يعتمد فى أغلب الأحيان على الطريقة القياسية ، وعلى الجدل والمبادئ العقلية ، فى حين يعتمد مذهب «الكثرة» على الطريقة الاستقرائية وعلى التجارب . ولا يلزم من هذا أن الحق فى جانب المذهب الذى أيده أصحابه بالأدلة الأربعة ، فإننا لو نظرنا فى هذه الأدلة نظرة دقيقة لوجدناها (عدا واحداً) تعتمد على نوع من التقديس لأفعل التفضيل (كالأول والأعم والأجمل الخ) لا على قضايا فلسفية مُقْنِعَة . أضف إلى ذلك أن مذهب «الوحدة» يخلط بين مايقضى به العقل من إدخال المعانى الجزئية تحت مفهوم كلى ، و بين التفسير الفلسفى لطبيعة الموجودات ، فالكثير لا يمكن مطلقا أن يفسره الواحد . وقد كان «الذريون» على حق عندما قالوا إن الكثرة التى يدركها الحس ، تتطلب كثرة فى الوجود

---

(١) أى فى تأييد مذهب الوحدة بالأدلة العامة وعدم تأييد مذهب الكثرة بها . (المعرب)

الحقيقى ؛ فإننا لا نستطيع أن نفسر الحقائق الجزئية تفسيراً دقيقا إلا بحقائق جزئية أخرى ، كالتغيرات الجزئية مثلا ، فإنها تتطلب وجود ظروف خاصة . بل إن فكرة العلة والمعلول برمتها تفترض وجود نسبة زمنية وعددية لا يمكن وجودها إلا بين شىء من الأشياء وعوامل خاصة محيطة به . وعلى ذلك قد نرى أن القول « بأن التصورات المرتبطة ارتباطا منطقيا تصعد كلها إلى معنى كلى واحد » له كل مايبرره فى العقل ، ولكنه لا يساعدنا على كشف المبادئ الوجودية الحقيقية : تلك المبادئ التى نبنى عليها نظرياتنا فى طبيعة الوجود . أما تقديس « الوحدة » سواء أكانت فى الأخلاق أو فى الجمال أو التصوف ، فلا دخل له مطلقا فى النظريات الفلسفية المكونة تكويناً علميا . وعلى ذلك يجب رفض جميع الأدلة العقلية الصرفة — أى النظرية — التى يبرهن بها على أن الوجود « وحدة » أو « كثرة » .

هذا ولمبدإ الوحدة صور فلسفية كثيرة : كمذهب وحدة الوجود ، ومذهب التأليه بقسميه (ما يعترف برسالة الرسل وبالوحى وما لايعترف) ومذهب المبدإ الواحد ؛ كما أن المذهب الاثنينى صورة من صور مذهب الكثرة ، إلا فى حالة اتصاله بمذهب من المذاهب الدينية السابقة . ولا توجد مذاهب فلسفية أخرى غير هذه لها صلة بعدد المبادئ التى يُحْتَاج إلى افتراضها فى تفسير ماهية الوجود .

الفصل السادس عشر

المذهب المادى

١ — يطلق اسم « المذهب المادى » على مجموعة من النظريات الفلسفية من غير تمييز بينها . ولهذا رأينا أن الأفضل أن نذكر شيئاً إجماليا عنها كلها ، ثم نختار من بينها النظريات التى لها صبغة ميتافيزيقية . ولنفرق قبل كل شىء بين صورتين أساسيتين للمذهب المادى : المذهب المادى النظرى ، والمذهب المادى العملى . أما العملى فهو وجهة نظر فى الأخلاق ، ولذلك ندخله تحت القسم الرابع فى تصنيفنا السابق[1] : أعنى القسم الذى يبحث فى الغاية من الأفعال الخلقية . ويقرر هذا المذهب أن الشىء الوحيد الذى يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التى تجود بها الحياة . أما المذهب المادى النظرى فنوعان : نوع يضع القواعد للسير عليها فى البحث فى الوجود[2] ، ونوع يضع نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود . فأما الأول فلا يعدو وضع القاعدة التالية : وهى أن البحث العلمى يجب أن يبدأ دائماً بالمادة ويعتبرها وحدها الوجود الحقيقى ، وأن بها وحدها يمكن تفسير أية حقيقة من الحقائق . وبهذا الرأى أخذ لانج (Lange) ، كما أخذ به فى وقتنا الحاضر بعض علماء الفسيولوجيا وعلم النفس ، واعتبروه أساساً لبحوثهم الخاصة . أما النظرية الميتافيزيقية فتظهر فى صورتين : المذهب المادى الواحدى أو الفردى[3] ، والمذهب الاثنينى . ويقرر هذا الأخير وجود نوعين

---

(١) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة السابعة .
(٢) راجع الفصل الرابع : الفقرة الثالثة .
(٣) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة الثالثة .

من المادة : مادة كثيفة وأخرى لطيفة : مادة يغلب على طبيعتها القصور الذاتى ، وأخرى يغلب عليها الحركة . أما المذهب «الواحدى» فيقول بوجود نوع واحد من المادة له طبيعة واحدة ، ولكنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب وجهة نظر الفلاسفة فى العقل وصلته بالجسم . فمذهب يعتبر العقل صفة من صفات المادة ، ويُعْرَف باسم «المذهب المادى الوصفى» (Attributive materialism) ؛ وآخر يعتبر العقل معلولا للمادة ويُعْرَف باسم « المذهب المادى العلّى » (Causal materialism) ؛ وثالث يسوّى بين الظواهر العقلية والظواهر المادية بأن يعتبر الأولى فى جوهرها نوعا من الثانية ، ويعرف باسم « المذهب المادى التكافؤى » (Equative materialism) . وعلى هـذا يمكن ترتيب المذاهب المادية فى صورة موجزة على النحو الآتى :

المذاهب المادية

عملية (فى الأخلاق) — نظرية

نظرية: لوضع نظريات ميتافيزيقية — لوضع قواعد فى البحث

لوضع نظريات ميتافيزيقية: واحدية — اثنينية

واحدية: مذهب المساواة المادية — المذهب المادى العلى — المذهب المادى الوصفى

٢ — ولكن لا يعنينا هنا سوى القسم الميتافيزيقى من المذهب المادى النظرى . أما المذهب الاثنينى منه فلا وجود له إلا فى فلسفة القدماء ، فإنه ظهر فى صورة المذهب المعروف بمذهب « الذرة » أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضعه لوقبوس «Leucippus» ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس ثم الأبيقوريون) . ويتلخص هـذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كُلُّ مافيه عن اجتماع أو التئام عدد من الأجزاء المادية التى لا تتجزأ تعرف بالذرات ، وأن هذه الذرات — أو بالأحرى المادة التى تتألف منها — ذات طبيعة واحدة ؛ أى أنها لا تختلف

فى « كيفياتها » ولكنها تختلف فى أحجامها وأشكالها وأوضاعها . وعن هذا الاختلاف يظهر الاختلاف بين الأشياء التى تتألف منها . ولا يشذ العقل عن هذه القاعدة ، فهو مركب أيضاً من ذرات ، ولكنها ذرات مستديرة ملساء دقيقة . أو كما يصفها « لوكريتوس » هى أصغر الذرات وأكثرها استدارة وحركة . ويعتبر هذا المذهب القديم « ثنويا » ، لأنه يفترض وجود نوعين من الذرات يتكون الجسم من أحدها والعقل من الآخر .

وأما مذهب «الوحدة المادية» فقد كان أول ظهوره فى إنجلتره . يقول «هبز» إن كل حدث حقيقى يحدث فى العالم إنما هو نوع من الحركة : بل إن الإحساسات والأفكار ليست سوى حركات داخلية فى جسم حى . ولكن النظرية المادية أخذت فيما بعد صورة أخرى أكثر تحديدا لما ازداد علم العلماء بالصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية ، وأدركوا تَوَقُّفَ الأولى على الثانية . فقد عرَّف «جون تولاند» (أحد المفكرين الأحرار من الإنجليز — مات سنة ١٧٢١ أو ٢٢) الفكر بأنه وظيفة من وظائف المخ ، واعتبر «روبرت هوك» الفيلسوف التجريبى (مات سنة ١٧٠٣) الذاكرةَ خزانة مادية تختزن فيها الأفكار فى جوهر المخ . وقد قدَّر « هوك » عدد الأفكار التى يحصِّلها الفرد البالغ فى حياته بنحو مليونى فكرة . وقال إن الفحص الميكروسكوبى قد أظهر أن فى المخ متسعا لهذه الأفكار جميعا .

هذا ، وقد بلغ المذهب المادى المتقدم على عصر « كَنْت » ذروته فى الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ، فقد عزا « لامترى ».La Mettrie (فى كتابه المسمى الآلة الإنسانية ١٧٤٨) إلى المادة القدرةَ على اكتساب الحركة والحس ، ووصف العقل بأنه علة هذه الحركة . والعقل عنده شىء مادى لأن مركزه — أو مراكزه — فى الجسم : وما كان فى الجسم لابد أن يكون متحيزاً ، وما كان

متحيزاً كان بالضرورة ماديا . نعم قد يصعب علينا جدا أن نتصور أن المادة تَعْقِلُ ، ولكن أشياء أخرى كثيرة يصعب علينا تصورها . ثم إن الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية ، وتوقف الأولى على الثانية ، قد أيَّدَها من ناحية أخرى كثير من المشاهدات الطبية كما أيّدها علم التشريح المقارن ، فقد ثبت أن العقل لا يؤثر فى الجسم إلا من ناحية أنه (أى العقل) جزء من المخ (أو وظيفة فيه) . وتظهر هذه الأفكار عينها فى كتاب « هلباخ » (١٧٧٠) المسمى نظام الطبيعة (Système de la nature) ، وهو غاية ما وصلت إليه كتابات « هلباخ » المادية : فقد جعل هذا المؤلف همه محاربةَ كل نظرية تقول بوجودٍ غير الوجود الطبيعى ، أى بنظرية تدّعى وجود مبدإ أو عالَم وراء العالم الطبيعى ، أوفوق العالم الطبيعى وما فيه من موجودات مادية محسوسة ، يتصل بعضها ببعض اتصالا ميكانيكيا بحتا . ومن هذا يتبين أن النظرية المادية فى فلسفة « هلباخ » أدق منها فى فلسفة « لامترى » ، إذ العقل عند « هلباخ » هو الجسم نفسه ، ولكنه الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه أو قواه الخاصة . ولكن « هلباخ » لا يؤيد آراءه هذه بأدلة جديدة[1] .

٣ — وقد شاهد القرن التاسع عشر حركة إحياء المذهب المادى دعا إليها سببان : الأول الانحلال الذى أصاب فلسفة هيجل الميتافيزيقية ، والثانى الأثر الذى أحدثته التجارب والمشاهدات العلمية الحديثة فى الصلة بين النفس والجسم . فقد نوقشت هذه المسائل مناقشة عنيفة فى مؤتمر العلوم الطبيعية الذى عقد فى «جوتنجن» سنة ١٨٥٤ ، وأدت المناقشة إلى نشر عدد كبير من المؤلفات فى هذا الموضوع كلها مادية فى نزعتها . وأهمها ما كتبه «فوجت» و«مولشُت» و «بُخْنَر» . والفرق الجوهرى بين هذه المادية الجديدة ومادية القرن الثامن عشر التى سبقتها ، هو شعور

(١) قارن الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

الماديين من فلاسفة القرن التاسع عشر بضرورة تدعيم نظريتهم المادية بنظريات أبستمولوجية (أى نظريات فى طبيعة المعرفة) . ومن ذلك أن « فوجت » مثلا يقول : إن حدود الفكر تنطبق تماماً على حدود تجاربنا الحسية ، ويفسر ذلك بأن المخ هو الأداة التى بواسطتها يؤدى العقل وظيفته ، وهذه الحقيقة عنده من البديهيات التى لا تقبل الشك ، كالقول بأن الأربعة ضعف الاثنين . ومع ذلك لا نرى أن هـذه النظرية تفسّر لنا مطلقاً المعانى المجردة التى نستخلصها من تجاربنا ، إذا كانت تفترض أن العقل بسيط فى تركيبه بساطة تقلُّص عضلة من العضلات ! فقد قارن الماديون من رجال هذه المدرسة مقارنة تفصيلية بين القوى العاقلة ووزن المخ ومقدار سطحه وعدد تلافيفه .

وأهم كتاب ظهر فى القرن التاسع عشر فى الفلسـفة المادية هو من غير شك كتاب «مولشت» المسمى «دورة الحياة» Der Kreislauf des lebens (١٨٨٧) وهاك خلاصة وجيزة لنظرية مؤلفه فى مسألة المعرفة كما بسطها فيه . كل موجود يظهر وجوده بواسطة صفاته وأعراضه ؛ وكل صفة من صفات الموجودات إنما هى نسبة بسيطة[١] . ويلزم من هاتين المقدمتين النتيجة التالية وهى : « أنه لا فرق بين الموجودات فى ذاتها والموجودات كما تبدو لنا ، أو كما ندركها . فلو أتيح لنا الكشف عن جميع صفات المادة التى يمكن أن تؤثر فى حواسنا ، لأدركنا الأشياء على حقيقتها ، ولأصبح علمنا بها (من حيث هو علم إنسانى) علماً مطلقاً . فالفيلسوف المادى ، على حد قول مولشت ، يقول إذن باتحاد القوة والمادة ، وباتحاد الجسم والعقل ، بل باتحاد الله والعالم .

والفكر فى نظر « مولشت » نوع من الحركة ، أونوع من التغير فى مادة المخ ؛

---

(١) يظهر أنه يقصد بالنسبة هنا النسبة إلى عقل مدرك كنسبة الشىء المحسوس إلى العقل الذى يحسه .

وهو شيء ذو امتداد ، لأن بعض التجارب الفسيولوجية كتجارب «رد الفعل» ، قد دلت على أن العقل يتطلب شيئاً من الوقت لكي يقوم بالرد المطلوب . والفرد الإنساني نتيجة عوامل كثيرة ، منها أبواه ومربيته ، ومنها الزمان والمكان والهواء الذي يتنفسه والجو الذي يعيش فيه ، ومنها الغذاء الذي يتغذى به واللابس التي يلبسها ، والصوت والضوء اللذان يؤثران فيه ؛ بل هو ريشة تتلقفها نسمات الهواء التي تهب عليها .

٤ — أما «بخنر» ففي كتابه Kraft und Stoff[1] (الطاقة والمادة) كثير من التخبط والتضارب ، لأنه في موضع يصرح بأن المادة والطاقة — كالجسم والعقل — ليسا سوى اسمين لناحيتين مختلفتين ، أو لمظهرين مختلفين لحقيقة واحدة لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وطبيعتها . وفي موضع آخر يناقض هذه النظرية التي تقوم على فكرة الوحدة الصرفة ، بنظرية أخرى يدعى فيها أن المادة قد سبقت العقل في الوجود بزمن طويل ، وأن وجود العقل يقتضي وجود المادة على نظام ما (لكي يظهر فيها) . فمن الغريب إذن أن نقرأ في كتابه بعد ذلك قوله : إن المادة لا توجد مجردة عن العقل ، وإنها مركز الظواهر الطبيعية والعقلية على السواء . ثم يعود « بخنر » فيقول : إن العقل هو المظهر العام لجميع نشاط المخ ، كما أن التنفس هو المظهر العام لنشاط الجهاز التنفسي . ولكن كيف تعمل ذرات المخ أو الخلايا العصبية ؟ كيف تعمل المادة بحيث يظهر عنها الإحساس والشعور ؟ هذا سؤال لا يتعرض « بخنر » للإجابة عنه ، بل يكتفي بالدعوى بأن هذا هو الواقع . ولم يقف « بخنر » عند هذا الحد من الفوضى والاضطراب الفكري اللذين لم يُسْبَق إليهما ، بل زاد في الجرأة حتى حاول توزيع العمليات العقلية على العقد العصبية

---

(١) مترجم إلى اللغة الإنجليزية سنة ١٨٨٤ من الطبعة الرابعة عشرة .

فى المخ ، فوضع قوى التفكير والتخيل والتذكر ، وإدراكَ العَدَد والمكان ، والشعور بالجمال ، وأمورًا أخرى كثيرة ، كلا منها فى مكان خاص من الخلايا المخية . وذكر أن مجموع أفكار العقل الذى استكمل نموه لا تزيد عن مائة ألف فكرة ، ولكن هناك متسعاً لنمو مركبات عقلية أخرى (بل لنمو قوى عقلية أخرى) فى خلايا المخ العقدية التى تبلغ نحو خمسمائة مليون أو ألف مليون خلية . ولنختتم الآن هذه اللمحة التاريخية القصيرة بذكر مذهب آخر غريب من المذاهب المادية ، وهو مذهب وصل إليه أصحابه بالطريقة القياسية المنطقية البحته ، وعلى رأس من يمثلون هذا المذهب الفيلسوف « أوبرفج » (١٨٧١+) . وخلاصة رأيه فيه هى أن أعيان الموجودات فى العالم الخارجى إنما هى أفكارنا عنها . ولما كانت الموجودات الخارجية ذات امتداد ، لزم أن تكون أفكارنا ذاتَ امتداد أيضاً . ولما كانت الأفكار فى العقل ، لزم أن يكون العقل نفسه ذا امتداد كذلك . ولما كان كل ذى امتداد ماديا ، لزم أن يكون العقل ماديا . ولا شك عندنا أنه يمكن الوصول إلى نتيجة أخرى مضادة كل التضاد للنتيجة التى وصل إليها « أوبرفج » ، ومن نفس مقدماته .

٥ — قد بيَّنا فى عرضنا التاريخى لأمهات المذاهب الفلسفية المادية ، الأدلةَ التى وضعها أصحاب هذه المذاهب لتأييدها ، فلم نجد المذاهب الفرعية التى تشعبت عن « مذهب الوحدة » فى صور خالصة أو أشكال محدودة كما وصفناها نحن (فى تصنيفنا) . ولذلك يجب أن نسارع الآن إلى نقد الفلسفة المادية فى صورتها العامة نقداً إجماليا فنقول : لو أن مذهباً فلسفيا (ميتافيزيقيا) يصدق عليه حقا أنه يجزم بقضاياه ويسلم بها عَن يقين ، لكان ذلك المذهب هو المذهب المادى ، فإن الأدلة التى يدافع بها الماديون عن ماديتهم أدلة متداعية متناهية فى الضعف . وقد

استطاعت الفلسفة القديمة إلى حد ما ، أن تفسر حقائق الأشياء بافتراضها نوعين من المادة . كما أن القول بأن العقل « صفة » من صفات المادة أو « معلول » لها لاينكر عقْلِيَّةَ العقل . أما المذهب المادى الذى يسوى تماماً بين العقل والجسم (المذهب المادى التكافؤى) فضرب من التفكير البسيط السخيف ، اللهم إلا إذا اعتبرناه مذهباً من مذاهب الوحدة من نوع آخر[١] . على أن القول بأن كذا هو بعينه كذا ، لايمكن إلا إذا اتحدت صفات الشيئين واتفقت اتفاقاً تاما . ولكن لاحَظَ الناس منذ القدم — وكانوا على حق فيما لاحظوا — أن الصفات النفسية تختلف اختلافاً جوهريا — إن لم نقل اختلافاً كليا — عن الصفات المادية . فما القول إذن فى المذهب القائل بأن العقل فِعْلٌ من أفعال المادة ؟ إن الفلاسفة الماديين لم يحاولوا — إلا منذ عهد قريب — أن يتخذوا بعض نظريات المعرفة أساساً لمذهبهم . بل لقد كان اهتمامهم بهذه الناحية نتيجة من النتائج التى أدت إليها فلسفة « كَنْت » النقدية فى طبيعة المعرفة . ولذلك نجد بعض الأثر لهذه النزعة الجديدة فى فلسفة القرن التاسع عشر ؛ وإن كان الفلاسفة الماديون يستوون (كما رأيت فى فلسفة فوجت ومولشت) فى إهمالهم المشكلةَ الحقيقية التى تواجههم وفى تركهم لها جانباً . وربما كان الأساس الذى اعتمد عليه الماديون فى دعواهم ما برز للعيان من افتقار الظواهر العقلية إلى الظواهر البدنية . ولكن فلاسفة المذاهب الأخرى لم يخالجهم شك فى وجود مثل هذه الصلة بين الجسم والعقل . ولذلك ستظل هذه الصلة مثاراً للظن والجدل بين المفكرين ، لا علامة قاطعة على صحة المذهب المادى . بل إن الأدلة التالية ربما تُظْهِرُ لنا أن النظرية المادية ليست بأدنى النظريات إلى الصواب ، ولا بأبسطِ تفسير للحقائق المشاهدة . وهذه الأدلة هى :

---

(١) قارن الفصل التاسع عشر .

٦ — أولا : أن المذهب المادي يتعارض مع قانون أساسي من قوانين علم الطبيعة الحديث — أعنى قانون عدم فناء الطاقة — فإن مجموع الطاقة التى فى العالم تظل — بمقتضى هـذا القانون — ثابتة على الدوام ، و إن التغيرات التى تحدث فى العالم ليست سوى تغيرات فى كيفية توزيعها ، بانتقالها أو تحولها من صورة إلى صورة أخرى بطريقة مطردة . ومن الواضح أن هذا القانون يفترض أن الظواهر الطبيعية تكوّن « حلقة مقفلة » لا يوجد فيها متسع لنوع آخر من الظواهر — أعنى الظواهر النفسية أو العقلية . فالعمليات المخية مثلا — على الرغم من أنها غاية فى التعقيد — لابد أن تدخل فى عـداد الظواهر التى تخضع لقانون العلية . وكل التغيرات التى يحدثها مؤثر خارجي فى جوهر المخ ، يجب أن تتولد وتنتشر بطريقة كيميائية أو فيزيقية بحتة . ولـكن نظرية عامة كهذه تترك الناحيةَ العقلية فى الـكائنات العاقلة أمراً معلقا فى الهواء ، لأن من الصعب أن نفسر كيفية ظهور الظواهر العقلية عن الظواهر الفيزيقية — على أنها معلولة لها — من غير أن تفقد الظواهر الفيزيقية من طاقتها شيئا . فالمنطق يقتضى إذن أن نسوّى بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيقية فى المرتبة ، فننسب إلى الظواهر العقلية نوعاً من الطاقة فى مقابلة الطاقة الطبيعية ، كيميائية كانت أو كهربائية ، أو حرارية أو ميكانيكية ، وأن نفترض أن بين هذين النوعين من الطاقة صلةً مطردة فى تحول إحداهما إلى الأخرى أو استبدالها بها ، كما يحدث تماما بين أنواع الطاقة الطبيعية البحتة . ولـكن بالرغم من أن هـذا الرأى لا وجود له بين آراء الماديين ، و بالرغم من أن أحداً منهم لم يعرض له فى شيء من التفصيل ، فإن عليه اعتراضات عامة كثيرة تـكفى فى هدمه . وتتركز الاعتراضات كلها فى نقطة واحدة : وهى أن فكرة « الطاقة » كما حددها العلم الطبيعى ، لا يمكن تطبيقها بحال على الظواهر العقلية .

ثانياً : أنه لا إجماع بين الماديين أنفسهم على فكرة المادة ، وهى الفكرة التى تلعب دوراً هاما فى فلسفتهم ؛ كما أن المادة (التى يتحدثون عنها) لا يمكن البرهنة عليها ببرهان قاطع بحيث يمكننا أن نعتبرها — من غير جدل أو مناقشة — أصلا حقيقيا لحياتنا الشعورية التى ندركها إدراكاً مباشرا . فالنزاع لا يزال قائما بين المذهب « الميكانيكى » والمذهب « الديناميكى » فى الطبيعة [1] ، كما أن الأخير من هذين المذهبين يُسْقِطُ فكرة المادة من حسابه تماما . على أنه ليس من المستبعد أن يفسر « المذهب الديناميكى » الطبيعةَ تفسيراً مستقيماً خالياً من التناقض ، ولكن فى هذا قضاء على فكرة المادية قضاء مبرما .

٧ — ثالثاً : أن المذهب المادى ليعجز حتى عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، لأن أية ظاهرة عقلية — بمقتضى هذا المذهب — ترجع فى نهاية تحليلها إلى جملة من الظواهر المادية المشاهدة أو المفروض وجودها ، ويمكن استنتاجها بالضرورة من هذه الظواهر . ولكن من الصعب جدا أن نتصور كيف يصدر الإحساس عن الحركة ؛ بل إن الماديين أنفسهم لا يدعون أنهم يدركون من هذا الأمر شيئاً . وليس من الحق ما يدعون — عندما يواجهون بهذا السؤال — من أن الناحية « الفيزيقية » البحتة التى ترتبط بها الظاهرة العقلية ، لا يمكن تصورها أيضاً ؛ فإن أى حدث فيزيقى محدود يمكن أن يفسَّر وجوده الضرورى بواسطة أمر آخر محسوس ، أو بواسطة الاستنتاج العقلى . وقد شرح « دو بوا ريموند » هذه المسائل التى انحدرت إلينا من العصور القديمة شرحا بليغا ، ودخلت عن طريقه إلى الأوساط العلمية وأخذ العلماء بها . ولكن الفلسفة البحتة لا ترجع إلى هذه الأوساط العلمية إلا قليلا .

---

(١) قارن الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

رابعاً : أن فكرة «افتقار» شيء إلى شيء أعم بكثير من فكرة العلاقة العلية بين شيئين . فإن فكرة « الافتقار » لا تتضمن سوى أن ظاهرتين مثل ا ، ب بينهما علاقة خاصة بحيث إنه كلما تغيرت ا تبع ذلك التغيرَ — أو صحبه — تغيرٌ موازٍ له فى ب . والمراد بهذا التغير «الموازى» تغير مساو فى الكم أو فى الكيف للتغير الأول ، بحيث إن التغيرات المتكافئة أو المتماثلة التى تحدث فى ا يظهر عنها تغيرات متكافئة أو متماثلة فى ب ؛ أو أن تغيرات أعظم أو أقل ، أو أقوى أو أضعف الخ تحدث فى ا ، يظهر عنها تغيرات من نوعها فى ب . نعم كل هذه شروط مستوفاة بالطبع فى الشيئين اللذين يرتبطان ارتباط العلة بالمعلول . ولكن الرابطة بين العلة والمعلول تقتضى فوق كل ذلك وجود رابطة زمنية ، وهذه الرابطة الزمنية لا دخل لها فى حالة الافتقار من حيث هو . ومن أجل هذا لا يمكن أن تُعكس الرابطة بين العلة والمعلول ، مع أن هذا العكس ممكن فى الحالة التى تكون فيها الرابطة أقل خصوصية[1] . فيجب إذن أن نميز بكل وضوح بين القول بوجود افتقار بين الظواهر العقلية والبدنية ، والقول بوجود عِلّية بينهما . على أن الملاحظة الدقيقة قد أيدت وجود افتقار العقل إلى الجسم ، والجسم إلى العقل ، لذلك يقنع الناظر فى المسألة — إذا لم يكن تحت تأثير رأى خاص — بوجود علاقة عامة مشتركة بين الاثنين من غير أن يحاول إدخال فكرة القانون الأخص — الذى هو قانون العلية — إلى هذا الميدان .

٨ — خامساً : ويخطئ الماديون خطأ آخر متصلا بنظرية المعرفة ، من حيث إنهم يسيئون فهم « التجربة » الإنسانية ؛ لأن التجربة لا تكشف لنا بطريقة بديهية عن شيئين أو صفتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى — « ذات »

(١) أى أعم ، وهى حالة الافتقار الآنفة الذكر . (المعرب)

و « موضوع » أو عقل ومادة ، بل الذى ينكشف فى التجربة « كل » لا تمييز فيه . هذا « الكل » هو ما ندركه فى التجربة لأول وهلة ، ولكننا بشىء من النظر وإعمال الفكر ، نبتدئ فى التمييز بين الذات والموضوع — أو العقل المدرِك والشىء المدرَك[1] .

ثم إن أصحاب المذهب المادى لم يقنعوا فى بحثهم عن أصل الموجودات ، أو جوهر الأشياء ، بهذه النتيجة الأولى من نتائج تجريدهم[2] . بل اعتبروا فكرة المادة نفسها — وهى تجريد من الدرجة الثانية (معقول ثان) أصلَ الأشياء وجوهَرَها . أقول درجة ثانية من التجريد ، لأن كون الشىء مادة وكونه موضوعا للتجربة ليسا شيئين مترادفين . إذ المراد بالناحية الموضوعية فى الشىء الذى تقع عليه التجربة ، إنما هو الناحية المستقلة فى وجودها عن العقل المدرك لها ، وذلك كالعلاقات والنسب الزمانية والمكانية فى الشىء المدرَك . أما المادة (كما يدركها العقل فى هذه الدرجة من التجريد) ، فهى الجوهر العام الذى تظهر فيه كل هذه الصفات أو العلاقات . فبدلا من أن ينظر الماديون إلى التجربة فى صورتها الأصلية ، ويلاحظوا العناصر التى تحتوى عليها ، ذهبوا خطوة أبعد فى التجريد واتخذوا فكرة المادة أساساً لمذهبهم ، ثم رفعوا هذه الفكرة إلى مصاف المبادئ الفلسفية (الميتافيزيقية) .

سادساً : وليست المادة عند الفيلسوف المادى مجرد « فكرة » بل هى « حقيقة » واقعة ظاهرة . فهو يتكلم عن الذرات كأنها أمور يمكن إدراكها بالحس ، ويجعل المادة مركزاً لجميع القوى التى تؤثر فى حواسنا وهكذا وهكذا . ولكن

(١) قارن الفصل السادس والعشرين .

(٢) لأنهم فرقوا فى الذهن بين الشىء المدرك والعقل المدرك مع أنهما فى التجربة شىء واحد ، فكأنهم بذلك جردوا موضوع التجربة أى رفعوه إلى مصاف الأفكار المجردة ، وهذه هى الخطوة الأولى . (المعرب)

المعتدلين من المفكرين الذين لهم قدم راسخة فى العلوم الطبيعية ، يعتبرون فكرة المادة — مصورةً بهذه الصورة — فكرة مفيدة حقا ، على شريطة ألا تتّخذ المبدأ الحقيقى لتفسير الأشياء . وعلى هذا الرأى لا تكون الذرات سوى أسماء تنحصر قيمتها فى أنها تعيننا على تبسيط ما ندركه إدراكا عاما من العلاقات بين الظواهر الطبيعية . أما الفكرة الصحيحة عن المادة وأجزائها ، فلا يمكن تصورها بصورة ما ، لأن العقل يجردها مرتين : مبتدئا بالحقائق الأولى التى هى المحسوسات . ومن أجل هذا التجريد توصف الذرات المادية عادة — كما يقول ماخ — ببعض الصفات التى تتناقض مع صفات العالم المحسوس . ومعنى هذا أن المذهب المادى يخلط دائما بين « المادة » التى يتصورها مركبة من أجزاء مادية ، و بين « المعنى » المعقول أو المجرد الذى يدركه من الذرات .

٩ — سابعاً : أن الغرض الوحيد من تكوين الفكرة عن المادة إنما هو — كما أسلفنا — تجسيم الناحية « الموضوعية » من الشىء الذى يقع عليه إدراكنا . أما الناحية « الذاتية » من التجربة (أى ما يتصل بالذات العاقلة) فليس لها عظيم قيمة عند الماديين . وهذا السبب الذى نستند فيه إلى اعتبارات إبستمولوجية ، هو الذى يجعلنا نتصور الظواهر الطبيعية على أنها « دائرة مقفلة » من العلل والمعلولات على نحو ماحدّها قانون عدم فناء الطاقة . ولكن الناحية « الذاتية » فى التجربة الإنسانية عامل أساسى لايمكن إغفاله : فالأصوات والألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة ، شأنها فى التجربة شأن العمليات الفكرية والأفعال الإرادية والانفعالات الوجدانية ، من حيث إنها كلها عناصر تحتوى عليها « التجربة » فى ذاتها . هى بعبارة أخرى حقائق « تعطيها » التجربة فى كل ظرف من الظروف . ولكن فكرة المادة — كما ذكرنا — فكرة مجردة ، أو معقول من المعقولات الثانية :

فكيف يمكن إذن أن توجد الصلة التى يتطلبها المذهب المادى بين هذه الفكرة المجردة وبين ما تحتوى عليه التجربة فى صورتها الأصلية ، مهما يكن نوع المذهب المادى الذى نلجأ إليه فى تفسير هذه الصلة : أى سواء أكان المذهَبَ الذى يقول إن العلاقة بين الجسم والعقل هى علاقة الصفة بالموصوف ، أو المذهَبَ الذى يقول إنها علاقة العلة بالمعلول ؟ إن مثل من يدّعى وجود هذه الصلة كمثل من يدّعى وجود صلة بين فعل من أفعال الخير وفكرة الخير نفسها ، ويقول إن الصلة بينهما هى صلة علة بمعلول أو صفة بموصوف . إن الصلة لا توجد إلا حيث تكون الأشياء من طبقة واحدة ، أو على الأقل حيث تكون فى درجة واحدة من التجريد .

والنتيجة التى نصل إليها الآن من كل ما تقدم هى أن المذهب المادى تفسير افتراضى بحت لطبيعة الوجود ، وأنه فوق ذلك يَبْعُدُ جدا أن يكون تفسيراً فلسفيا صحيحا . نعم قد فَقَدَ الآن كل أهميته فى الدوائر الفلسفية ، ولكنه لا يزال له أنصار من بين علماء الفسيولوجيا وأطباء الأمراض العقلية .

وكثيراً ما تَسْتَعمل الطبقات المتعلمة من الناس اسم « النظرية المادية » للدلالة على أى نظرية علمية مستندة إلى أسس قوية ، وهذا هو السبب الذى دعانا إلى الإفاضة فى نقدها ونقد الدعاوى الميتافيزيقية التى تدعيها .

الفصل السابع عشر

المذهب الروحى

١ — المذهب الروحى هو المذهب المقابل تماما المذهب المادى الذى أسلفنا ذكره ، وقد ظهر متأخراً عنه كثيراً فى تاريخ التفكير الفلسفى . فإن النظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التى يصح أن تسمى روحية ، وهى نظرية أفلاطون فى المُثُل ، لا يمكن إدخالها تحت المذهب الروحى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لأن « المثال » لم يكن عند أفلاطون سوى حقيقة الشىء فى صورة معقولة ، فهو لا يدل على شىء عقلىّ فى أصل نشأته ، و إن دَلَّ على شىء تحتوى عليه الحياة العقلية[1] . ولذلك يجب أن نعتبر « ليبنتز » أول واضع حقيقى للمذهب الروحى . و يرى ليبنتز أن فلسفة المعرفة وما بعد الطبيعة (الفلسفة العامة) يجب أن يُتَّبَع فيهما الطريقة القياسية المتبعة فى علم الرياضة ، بمعنى أن الفيلسوف يجب أن يبتدئ بأبسط القضايا وأكثرها وضوحا وأقربها إلى اليقين ، فَيَصْدُرَ عنها و يصعد منها إلى غيرها . أما الإحساسات فليس لها هذه الصفات لأنها لا تخبرنا بشىء واضح عن أصل الكيفيات المحسوسة التى تحتوى عليها . لذلك يرى « ليبنتز » أنه يجب أن يبدأ كُلُّ بحث فلسفى بطائفة من التعريفات التى تستند إلى فكرتى « الذاتية » والتناقض . بل إن مذهب « ليبنتز » الفلسفى نفسه مثال واضح من هذا النوع ؛

---

(١) وهذا لا شك تفسير غريب لنظرية أفلاطون فى « المثل » لأن جمهور العلماء يجمع على أن للمثل الأفلاطونية وجوداً عينياً — لا ذهنيا — فى العالم المعقول . وهذه مسألة من المسائل التى نقد أرسطو فيها أستاذه نقداً مراً . (المعرب)

فإن معظم المسائل الهامة فيه يتفرع عن تعريفه الأول لما هو « الجوهر » .

وقد عرّف « ديكارت » الجوهر قبل « ليبنتز » بأنه الموجود المتقوم بذاته ، واستنتج من هذا التعريف أن الذى يستحق هذا الاسم دون غيره هو الله . ومع هذا رأى « ديكارت » أن المادة والعقل — أو على حد قوله : الموجود الممتد والموجود العاقل — يمكن أن يطلق عليهما اسم « الجوهر » أيضاً ، لأنهما يفتقران فى وجودهما مباشرة إلى الله و إلى الله وحده . لم يرق هذا فى نظر « اسبنوزا » لأنه عده ضربا من التخبط فى استعمال الألفاظ ، فقصر إطلاق اسم الجوهر على الله ، وقال إن الله يوجد وجوداً مستقلا فى كل من المادة والعقل . ثم إنه عرّف الجوهر بأنه ما كان وجوده فى ذاته وما كان إدراكه من ذاته — أعنى ما لا يقتضى تصورُه تصورَ شىء آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر .

٢ — أما تعريف « ليبنتز » للجوهر فهو قريب الشبه جدا من تعريف « ديكارت » له ، لأنه يعرفه بأنه ما كان وجوده من ذاته ، ولكنه يفترض وجود عدد من الجواهر لا نهاية له ، و بذلك يختلف عن الفلاسفة السابقين لأنهم قالوا بوحدة الجوهر . ثم هو يعرف « الشىء الذى وجوده من ذاته » بأنه ما كان فى ذاته القدرة على أن يفعل ، وبذلك يعتبر القدرة على الفعل صفةَ الجوهر الأساسية . أما الجوهر فى ذاته فهو فى نظره شىء غير مادى وغير متحيز . وقد أطلق هذا الفيلسوف على الجواهر التى يعتبرها العناصرَ الأولى فى تركيب العالم ، اسمَ « الذرات الروحية » التى عرفت منذ زمنه باسم Monads (ومعناه الأجزاء التى لا تتجزأ) آخذاً هذه التسمية عن جيوردانو برونو (+١٦٠٠) : وهذه الذرات الروحية هى الذرات الحقيقية التى تتركب منها الموجودات . أما الذرات التى تدرسها العلوم الطبيعية فهى ذرات فى الظاهر لا غير ، وهى العناصر البسيطة

التى يتألف منها كل موجود مركب ، ومن أجل ذلك لا تقبل تجزئة ولا فناء . وهى فوق كل هذا « نقط » ميتافيزيقية تختلف كل الاختلاف عن النقط المادية والرياضية[١] . ولما كانت الصفة الجوهرية فى ذرات « ليبنتز » هى قدرتها على الفعل ، استحال عليها أن تتأثر بغيرها ، كما استحال على غيرها أن يحل معها فى مكان واحد .

وليست العلاقات التى ندركها بين الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى سوى نتيجة لتدبير معقول قديم يطلق عليه « ليبنتز » اسم « الانسجام الأزلى القديم » . بهذا الانسجام تلتئم حالات كل جوهر مع حالات الجوهر الآخر من غير أن يكون بينهما أى نوع من التأثير .

قد يساعدنا هذا التحديد (فى وصف الذرات) على الوصول إلى تعريف أدق لنوع الفعل الذى يجب أن يُفتَرَضَ وجوده فيها . أما « ليبنتز » فيتصور هذا الفعل على أنه نوع من « التمثيل » (Repraesentare) أى تمثيل العالم فى صورة فكرة تحتويها كل ذرة فى ذاتها ، لأنه يعتقد أن كل واحدة من الذرات الروحية بمثابة مرآة تعكس فى نفسها صورةَ العالم بأسره ؛ فهى عالم صغير ينعكس فيه كل مافى العالم الأكبر[٢] .

---

(١) إذ النقطة المادية (أى الذرة فى عرف الماديين) لا تقبل التجزئة بالفعل ، ولكن تقبلها فى الذهن ، والنقطة الهندسية ليست سوى صورة أو مثال فى الذهن ، وليس لها حقيقة خارجية . أما الذرة الروحية فى مذهب ليبنتز فجوهر حقيقى لايقبل التجزئة فعلا ولا ذهناً . راجع كتاب ليبنتز Monadology ص ٧٠٥ . (المعرب)

(٢) وليبنتز فى التعبير عن هذا المعنى أساليب كثيرة : فهو أحيانا يقول إن الذرة تعكس صورة العالم فى نفسها كما تعكس المرآة صور المرئيات ، وأحيانا يقول إنها تمثل كل ما فى العالم ، لا بمعنى أنها تعرض صور الموجودات على نفسها عرضاً ، بل بمعنى أنها تحتوى الموجودات فى ذاتها فى صور معقولة . أو بعبارة أدق تحتويها بالقوة كما تحتوى البذرة صورة الشجرة . والنفس الإنسانية التى هى إحدى هذه الذرات فى مذهب ليبنتز ، تمثل العالم كله بهذا المعنى . فالتمثيل هنا هو الاحتواء بالقوة لا بالفعل . راجع تاريخ الفلسفة لأردمان ج ٢ ص ١٧٨ . (المعرب)

وقد كان من عادة الفلاسفة القدماء أن يعتبروا الإدراك الحسي صورة للعالم الخارجي ، واستمرت هذه الفكرة مقبولة عند المفكرين في جميع العصور . فلما جاء « ليبنتز » انتفع بها في شرح تفاصيل مذهبه الفلسفي ، وأضاف إليها فكرة التمثيل الرياضية[1] (الآنفة الذكر) .

ولما كان التفكير عملا عقليا (والتفكير هو الطريقة التي بها يعكس الجوهر صورة العالم في نفسه) ، كان أخص صفات الجوهر أنه ذاتٌ عاقلة . ومن أجل هذا ، يَعُدُّ « ليبنتز » الموجودات المتجسمة ذات الامتداد مجردَ ظواهر . أما حقيقتها فهي عدد من الجواهر غير المتجسمة . ولكن الجواهر ليست في نظره سواءً في مقدرتها على تمثيل العالم (أي في مقدرتها على عكس صور الوجود في نفسها) ، فإن بعضها أكثر وضوحا في إدراكه من البعض الآخر . بل إن في الوجود جواهر بعدد درجات الوضوح في ذلك التمثيل العقلي .

٣ — ركد المذهب الروحي زمناً ثم ظهر مرة أخرى في صورة قريبة الشبه جدا من صورته الأولى في فلسفة « هربارت » . وقد ابتدأ هذه الفلسفة بالتعريف العام لمعنى الوجود . وخلاصته أن وجود أي شيء معناه ثبوته أو وضعه[2] أو الحكم عليه حكما إيجابيا مطلقاً . والوجود بهذا المعنى مستقل عن جميع صفات الشيء الموجود ، كما أنه متناف مع السلب (الذي هو العدم) .

(١) مثال ذلك في الرياضة احتواء نقطة المركز في الدائرة بالقوة على جميع الزوايا التي يمكن أن تحدثها أنصاف الأقطار التي تلتقي فيهـا . فبهذا المعنى يمكن أن يقال إن نقطة المركز تمثل هذه الزوايا أي تحتويها بالقوة . (المعرب)

(٢) الكلمة الألمانية هي Setzen (ومرادفها بالإنجليزية Position المأخوذة من الأصل اللاتيني Ponere) . ولا تستعمل كلمة Positon الإنجليزية في معنى اصطلاحي إلا في حالة ترجمة كلمة Setzen بها . وقد استعمل مناطقة العرب كلمتي الوضع والرفع بمعنى الإيجاب والسلب ، أي لإثبات وجود الشيء أو نفيه ، فكانوا موفقين في هذا كل التوفيق ، لأن كلمة « وضع » هي الترجمة الحرفية لكلمة Ponere اللاتينية ، وكلمة « رفع » الترجمة الحرفية لكلمة tellere . راجع كلامهم في مسألة وضع المقدم ورفع التالي في الأقيسة الاستثنائية الاتصالية . (المعرب)

وبهذا يتضح أن دخول عدد من الصفات الوجودية على الموجود ، يُدْخِل إلى فكرة الوجود عنصرا جديداً هو عنصر الإضافة (Relation) . أما الوجود من حيث هو ، فهو مفهوم أولى بسيط .

وتتعارض نظرية « هربارت » مع مفهوم « الشيء » كما ندركه فى التجربة من أنه موجود له كثير من الصفات . فالطريق الوحيد إلى التوفيق بين فكرة « الموجود » كما يتصورها « هربارت » ، وبين فكرة « الموجود » كما ندركه فى تجاربنا ، هو افتراض وجود عدد كبير من الموجودات كل منها له طبيعة واحدة . وهذه الموجودات هى التى يطلق عليها هربارت اسم « الحقائق » أو الموجودات الحقيقية : وهى موجودات غير مادية تشبه الذرات الروحية التى قال بها ليبنتز ، ولكنها غير قابلة للتعريف لبساطة طبيعتها . أما العلاقات التى ترتبط بها هذه الموجودات الحقيقية ، فهى أنواع من « الاضطراب » (Disturbance) تحدث لكل منها ، ثم مقاومة يحدثها كل منها . وكل «اضطراب» تفسده مقاومة بحيث يستحيل عليه أن يتحقق . ويرى هربارت من الناحية السيكولوجية أن الفكر هو العملية الوحيدة التى تجد الحياة العقلية فيها طريقاً للتعبير عن نفسها . وهو فى لغته المقاومة التى يقوم بها جوهر العقل . فمجموع مقاومات العقل هى الأفكار .

إلى هنا لا نجد للمذهب الروحى عند هربارت من القوة مثل ماله عند ليبنتز ؛ فإنه لم يفسر لنا نوع المقاومات التى تحدثها الجواهر التى تتألف منها الأجسام ، كما أنه لم يفسر تلك الطبيعة البسيطة التى قال إنها أخص صفات الموجودات الحقيقية (أى الجواهر) .

أما « لطزه » فهو أقل تحفظا فى موقفه من أصحاب النظرية الروحية . فهو يفهم من وجود الشيء أن له علاقات ونسبا مع غيره ، أو أنه قوة الشيء على أن يؤثر

فى غيره ويتأثر به . ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب إلا اذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات . ولهذا يَعْتَبِرُ هذا الفيلسوف أفراد الموجودات مجرد حالات أو تغيرات فى جوهر واحد عام يسميه أحيانا باسم « المطلق » . على أنه يرى أن أفراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة إذا نسبنا إلى كل منها نوعا من الحياة العقلية تشبه الحياة العقلية التى لنا .

٤ — ويمكن اعتبار « فُنْت » أيضاً ، بمعنى المعانى ، فيلسوفا روحيا . فإنه يقول إذا جعلنا نقطة الابتداء فى بحثنا ، الحقيقة الأصلية التى هى موضوع تفكيرنا — أى الشىء الذى تقع عليه التجربة[1] ، وجدنا أن نظر العلم الطبيعى فيه ونظر علم النفس يتشعبان و يتخذ كل منهما طريقاً خاصا . فإذا نظرت الفلسفة فى نتائج العلم الطبيعى ، وصلت فى النهاية إلى افتراض وجود « الذرة » ، أى الوحدة المادية منظوراً إليها من ناحية الكم ، أى الذرة معرّفة تعريفاً صوريا بحتا . و إذا نظرت الفلسفة فى نتائج علم النفس ، وصلت من ناحية أخرى إلى افتراض وجود نوع آخر من الوحدة (الوحدة النفسية) التى هى وحدة الكيف ، وهى التى يسميها بالإرادة . ومهمة البحث الفلسفى فى طبيعة الوجود هى الجمع بين هاتين الطريقتين (وهاتين الناحيتين) لكى يدرك العقل ماهية تلك « الحقيقة الأصلية » التى ابتدأ بها . والنتيجة التى يصل إليها العقل بواسطة هذا التفسير الفلسفى ، هى أن الوحدة الجوهرية فى كل موجود تتألف من ذرة وإرادة معا . أما الناحية المادية وحدها — وهى ناحية الذرة أو الوحدة الوجودية — فليست أمراً جوهريا .

وليست النزعة الروحية قاصرة على هؤلاء الفلاسفة الأكاديميين (Von Fach) بل كثيرا ما نجدها فى دائرة غير دائرتهم ، متصلة عادة بنظرية العقليين فى طبيعة

---

(١) قارن الفصل السادس والعشرين .

المعرفة (الأبستمولوجيا)[١] . وذلك أن الفيلسوف إذا قرر أن الفكر أساس كل تجربة وجوهرها ، سهل عليه أن يفسر كل المعانى العلمية تفسيراً عقليا أو روحيا ، وأن يؤول الوجود المادى تأويلا عقليا أو روحيا . وهذا ما فعله الفيلسوف « باركلى » الذى دعاه مذهبه فى اللامادية أو السيكولوجية إلى إنكار كل شىء عدا الذوات العاقلة أو الأرواح .

ثم يجب ألا ننسى أن الأحكام التقديرية تلعب دورا هاما فى تفكيرنا ؛ فإننا كثيراً مانعتبر الظواهر العقلية أهم أوأعلى قيمة من الظواهر المادية . بل كثيراً مانعدها الأشياء الوحيدةَ التى لها قيمة حقيقية فى الوقت الذى نعتبر فيه الظواهر المادية نوعا من الوجود الأدنى الذى لا قيمة له . ومن المشاهد أن المذهب الروحى الفلسفى يروق بوجه خاص فى نظر المفكرين الذين يأخذون بالنظرية « الديناميكية » فى الفلسفة الطبيعية[٢] . فإن من يعتبر الذارات مجرد مراكز للقوة — وبذلك ينظر إليها على أنها مجرد نقط لا امتداد لها — يسهل عليه أن يعرّفها بأنها أمور روحية ، ويرى فى هذا التعريف الشمول والدقة اللذين يطلبهما .

على أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يبرهن على صحة المذهب الروحى بأدلة مستندة إلى فكرة التشبيه والتمثيل . فشوبنهور يقول مثلا إننا لا ندرك « شيئا فى ذاته » ولا ظواهر ذلك الشىء إلا فى أنفسنا . فبالقياس إلى ما ندركه فى أنفسنا ، نستطيع أن نعين من بين الموجودات الخارجة عنا الأشياء التى لا ندركها إلا عن طريق إدراكنا لظواهرها الواقعة فى الزمان والمكان . ومن هنا كان العالم من حيث هو مجموعة من الظواهر مجموعةً من الأفكار : وكان ، من حيث هو «شىء فى ذاته » أو حقيقة ، إرادةً .

(١) راجع الفصل السادس والعشرين .
(٢) راجع الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

٥ — وإذا قارنا الفكرة الرئيسية فى المذهب الروحى بنظيرتها فى المذهب المادى ، وجدنا الأولى أبسط بكثير من الثانية . فالمذهب الروحى يرد جميع الظواهر التى ندركها فى تجاربنا — أى الظواهر المادية والجسمية على الأخص — إلى ظواهر عقلية ، بمعنى أنه يعتبر مصدرها وجوداً عقليا أو حياة عقلية . أما نوع ذلك الوجود العقلى أو هذه الحياة العقلية ، فلا نعرفه إلا بالقياس إلى حياتنا العقلية ؛ فنتصوره على أنه مظهر لحياة عقلية ، أو حياة روحية شخصية تختلف قليلا أو كثيراً فى كمالها الروحى ، وتتفاوت بحسب ما فيها من الصفتين الظاهرتين فى جميع الكائنات الطبيعية : وهما « التلقائية » و« الاستقلال » فى الفعل . فى هذه العبارة الوجيزة استطعنا أن نجمل المذهب الروحى إجمالا دقيقاً ، مما جَعَلَ نقدنا لهذا المذهب أقصر وأقل تعقيداً من نقدنا للمذهب المادى . وهاك أهم ملاحظاتنا عليه :

الأولى : أن البديهة تقضى بأن المذهب الروحى يمكن أن يتفق تماماً مع علم النفس . نعم قد اعترض بعض الكتاب بأن التفسير الروحى للعالم لم يفسر ماهية العقول الأخرى — غير العقول الإنسانية — وهى التى صوّرها على أنها مراكز شعورية فى كل كائن من الكائنات ، بل قد جعل تفسير ماهيتها أمراً مستحيلا . ولكن لا يوجد سبب معقول للقول بأن تفسيراً فلسفيا خاصا لما يصدر عن غيرنا من ظواهر اعتدنا أن نستدل بها على وجود حياة داخلية أو حياة عقلية فيه ، يجب أن يُتَّخَذَ بالضرورة دليلا على بطلان النتيجة التى وصل إليها العقل ، بقياسه ذلك الغير إلى نفسه ؛ فإن الحقائق فى ذاتها لا تتغير بنوع التغير الذى تفسر به . وما علينا إلا أن نجرد هذه الحقائق من المعانى العلمية التى اعتدنا أن نعبر بها عنها ، وأن نخلع عليها ثوباً آخر من معانى الفلسفة الروحية . ومن أجل هذا لم ترد الاعتراضات على المذهب الروحى — لو كان هناك اعتراضات —

إلا من ناحية العلوم الطبيعية أو من ناحية « نظرية المعرفة » .

الثانية : أننا لا نرى أن المذهب الروحي قد غير شيئاً من الأفكار أو القوانين أو المناهج التي وضعها الباحثون من العلماء ؛ فإنه يستوى أن نقول بوجود ذرات مادية بحتة يتصل بعضها ببعض اتصالا ميكانيكيا ، أو نعدل عن هذا إلى القول بأن هذه الذرات جواهر روحية . وفي كلتا الحالتين على السواء يجب أن نفترض وجود جميع العلاقات والنسب بين الأشياء على نحو ما يُلاحظها العلماء الطبيعيون ويقررونها ، كما يجب أن نعترف بصحة القوانين التي تصل إليها هذه العلوم[1] .

٦ — الثالثة : يمكن أن يقال مثل هذا القول نفسه في الاعتراض الذي قد يَرِدُ على المذهب الروحي من ناحية نظرية المعرفة[2] ، فإننا لو حللنا العناصر التي تحتوى عليها مادة تجاربنا ، لوجدنا أنها جميعها ظواهر عقلية (نفسية) ، وأنه لا تخلو تجربة من تجاربنا الواقعية عن أن تكون إحساساً أو فكرة أو شعوراً وجدانيا ؛ أي لا تخلو عن أن تكون عملية من عمليات العقل . وليس في التجربة عنصر ندركه في شيء خارجي سوى بعض صفاتٍ أو أعراض زمانية أو مكانية ننسبها عادة إلى شيء ندركه إدراكا صوريا محضاً ، ونطلق عليه اسم « المادة » أو « الطاقة » . فلو أننا قرأنا في هذه الألفاظ معاني جديدة ، بأن استعضنا عن الوجود المادى الوجودَ الروحي ، لأدركنا شيئاً أكثر تحديداً ، وأدنى إلى أن يعبِّر عن الحقيقة

---

(١) ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فما قيمة افتراض الروحية في كل شيء ، إذا كنا نترك تفسير جميع الظواهر الكونية للعلوم الطبيعية كما نترك لها وضع القوانين ؟ (المعرب)

(٢) لا يرد الاعتراض من ناحية المعرفة إلا من نظرية خاصة في المعرفة ، وهى النظرية التي تعترف بوجود كل من العالِم والمعلوم وجوداً مستقلا عن الآخر . أما النظرية القائلة بوحدة العالِم والمعلوم ، وبالوجود العقلي لكل شيء يقع عليه الإدراك الإنساني (أو الإلهي) ، فلا تنافى بينها وبين المذهب الروحي ، بل هي من مشربه . (المعرب)

الكاملة ، من مجرد « كمٍّ » مادى خال من جميع الصفات . نعم قد نشتط كثيراً ونقع فى الخطأ فى محاولتنا التوفيق بين المذهب الروحى ونظرية المعرفة ، كأن ندعى أن القول بالمثالية (Idealism) ، هو القاعدة الحقيقية التى يجب البدء بها فى كل نظرية فلسفية تبحث فى طبيعة العالم ، مع أن هذا ادعاء لا أساس له[١] .

وختاما نقول فى المذهب الروحى : إنه مذهب محتمل الصدق (بالرغم من كل ماقد يقال فيه) وإنه يمتاز عن المذهب المادى فى أنه لا يمكن نقضه مباشرة بأدلة مستمدة من نظريات المعرفة أو من العلوم الجزئية المتصلة به : أعنى علمى النفس والطبيعة . ولـكن ليس معنى هـذا أننا نرى أنه يفضُلُ سائر المذاهب الفلسفية الأخرى . على العكس نرى أن صعوبات كثيرة تعترض سبيلنا عندما نحـاول تطبيقه بالتفصيل . وتتلخص هذه الصعوبات فيما يأتى .

٧ — أولا : نلاحظ أن فى تفسير المفاهيم العلمية تفسيراً روحيا ضرباً من التعسف والاعتداد بالرأى للأسباب الآتية :

(ا) أنه لا يوجد مايحملنا على الاعتقاد بأن العناصر المادية تحتوى فى داخلها شيئاً خفيا يجب تصوره على نحو ما نتصور عقولنا أو نفوسنا فينا . وليس لهذه القوة (هذه الروحانيات !) التى يُفترَض وجودها فى ذرات المادة ، من صلة إلا بالتغيرات التى تحدث فى وضع الذرات ، ومعنى هذا أنها ليس لها من أثر إلا فى إحداث هذه التغيرات التى ندركها فى الأجسام الطبيعية عندما تتحرك مادتها .

(ب) أن فكرة « القوة » أصبحت لاقيمة لهـا فى العصر الحديث ، فقد حلت محلها فـكرة أدق منها ، وهى فـكرة النسب الزمانية والمكانية بين الـكتل المادية .

---

(١) راجع الفصل السادس والعشرين : ويلاحظ من كلام المؤلف أنه لا سبيل للتوفيق بين المذهب الروحى ونظرية المعرفة إلا عن طريق المذهب المثالى ، وأن أى مذهب آخر من مذاهب المعرفة لابد وأن يتعارض مع الفلسفة الروحية . (المعرب)

(حـ) أنه لايوجد أى أثر للصلة الوثيقة بين الظواهر المادية (الفيزيقية) والعلاقات التى يدعى علم النفس وجودها بين الظواهر النفسية .

ومن كل هذا يتبين أن نتائج العلوم الطبيعية لا تستلزم التفسير الروحى للحوادث الطبيعية ولا تمهد لها .

ثانياً : أننا عند ما نطالب أنفسنا بوصف دقيق لذلك « الوجود الروحى » الذى ينسبه الروحيون للمادة ، تواجهنا صعوبة أخرى . فليبنتز مثلا يعبر عن تلك الناحية الروحية فى العالم الطبيعى — أو تلك الناحية الباطنية فيه — بأنها مقدرة كل كائن على تمثيل الوجود فى ذاته . ويرى شوبنهور أنها الإرادة ، فى حين يرى أصحاب مذهب ثالث أن الظواهر التى ندركها فى تجاربنا الفردية ، يجب أن تحوّل (بنوع ما من التحويل) إلى (ما نسميه) بالأجسام الطبيعية ، أو الأجزاء التى تتألف منها هذه الأجسام .

أما أى هذه المذاهب يعبر عما هو واقع بالفعل ، أو أيها هو المذهب الصحيح ، فلا تتعرض لذلك العلوم الطبيعية على الإطلاق .

٨ — ثالثاً : ليس فى علم النفس ما يؤيد المذهب الروحى ، فإن علم النفس يخبرنا أن الحياة العقلية فى كل فرد متصلة بجزء خاص من الجسم يمتاز بتعقيد تركيبه ، لا أنها منبثة فى جميع أجزاء الجسم . ولا يركّز علماء النفس الطبيعيون العقلَ — أو الحياة الشعورية — فى نقطة واحدة أو خلية واحدة من خلايا المخ ، بل يقولون إن التغيرات الفسيولوجية التى تظهر عنها الظواهر النفسية مباشرة مركزها فى المخ ، أو فى اللحاء المخى . ومعنى هذا أننا لا نعلم عن حياتنا العقلية شيئاً نقيس عليه ما ندّعى وجوده فى المادة من حياة عقلية نقول إنها تشابهها وتماثلها . فإذا نزلنا مع عالِم النفس المقارن إلى أحط مستوى للحياة الحيوانية ،

حيث الحياة العقلية محتملة الوجود فى أبسط مظاهرها ، فإننا مضطرون إلى الوقوف عند الخلية أو عند نواة الخلية . أما الذرة المادية فلا نجد مطلقا ما يؤيد دعوانا بوجود بذور الحياة فيها . ولا يجد العلماء فى تجاربهم شيئاً مطلقاً يستندون إليه فى نسبة الحياة العقلية أو الروحية إلى الكائنات غير العضوية .

رابعاً : ليس فى نظرية المعرفة أدلة تؤيد بها المذهبَ الروحى ، ولا حقائق تعتمد عليها فى مثل هذا التأييد . فإن الناحية العقلية فى نظر « علم المعرفة » ليست سوى واحدة من ناحيتى الحقائق التى ندركها فى تجاربنا ، مهما كان الاتفاق تاما بين هذه الناحية وبين الناحية « الموضوعية » فى الشىء الذى تقع عليه التجربة . فليس موضوع التجربة — الشىء الذى ندركه إدراكاً مباشراً — أمرا نفسيا أو عقليا . زد على ذلك أن المذهب الروحى يفترض فى « مبحث المعرفة » فرضين لا أساس لهما على الاطلاق : الأول أن للذرات المادية وجوداً مستقلا : أى يفترض وجوداً مستقلا للمادة التى تقع فيها الظواهر الطبيعية . الثانى أن هذه الموجودات المجسمة ليست سوى موجودات روحية

ملاحظة

يسمى المذهب الروحى أحياناً بالمذهب المثالى (Idealism) ، ويرجع ذلك إلى الصلة بين المذهب المثالى فى المعرفة والمذهب الروحى فى الفلسفة العامة .

ويسمى أصحاب مذهب الأرواح (Spiritism)[1] مذهبهم أيضاً المذهبَ الروحى ، لأنهم يرون أن هذا الاسم أشرف وأوقع فى النفس من الأول .

(١) المذهب الروحى (Spirtualism) هو المذهب الفلسفى الذى سبق شرحه . أما مذهب الأرواح (Spiritism) فهو المذهب القائل بأن الأرواح جواهر مجردة مستقلة فى وجودها عن الأجسام يمكن الاتصال بها بعد مفارقتها للأبدان ، وأنها تستطيع فى حال تجردها أن تأتى بخوارق العادات . (المعرب)

الفصل الثامن عشر

المذهب الاثنيني (أو الثنوى)

١ — الفيلسوف « الثنوى » هو الذى يعتبر العقل والمادة — أو ما هو « ذاتى » وما هو « موضوعى » فى الأشياء — نوعين من الوجود مختلفين ، مستقل كل منهما عن الآخر . فهو ينظر إلى الوجود نظرة أقوى وأشمل ، كما نظر إليه أصحاب اليقين (Dogmatists) من رجال القرون الوسطى المسيحية ورجال العصر الحديث . وقد ظهر هذا المذهب مبكراً نوعا ما فى تاريخ التفكير الفلسفى .

كان « أنكساغوراس » أظهر فيلسوف ثنوى بين قدماء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط[١] . فإنه قد وضع حدا فاصلا بين العقل والمادة التى تتألف من ذرات لا نهاية لعددها . فالعقل عنده هو مبدأ النظام (أو التدبير) والحركة فى المادة التى لا نظام ولا حركة فيها بطبيعتها . وصفات العقل الأساسية هى تقومه بذاته ، و بساطته واستقلاله فى وجوده وعلمه بنفسه .

وكذلك يمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو — أعظم فلاسفة العصر القديم على الإطلاق — من أتباع المذهب الثنوى : فإن أفلاطون يفرق بين الموجودات المادية ومُثلها ، و بين المعدوم (الموجود فى الظاهر فقط) والموجود حقا ، و بين المحسوس والمعقول : وهو الموجود الحقيقى الظاهر فى صور الأنواع والأجناس .

ثم إن أفلاطون يفرّق بين العالم المحسوس والعالم المعقول تفرقة أخرى على

(١) راجع الفصل الخامس عشر : الفقرة الأولى .

أساس القيمة ، وهي تفرقة سنجد مغزاها الفلسفي ظاهراً في جميع أجزاء هذا الفصل .

أما أرسطو فنجده يقول بنفس هـذه الاثنينية ، وإن كان لايعتبر طرفيها منفصلين تمام الانفصال كما فعل أفلاطون . فالاثنينية عند أرسطو اثنينية الهيولى والصورة ؛ وكل موجود مُتَعَيِّن هو في الواقع هيولى مصوَّرة ؛ لأن الهيولى لا وجود لها مجردة عن الصورة ، كما أنه لا وجود للصورة مجردة عن الهيولى إلا في حالة الوجود الإلٰهي . والعلاقة بين الهيولى والصورة هي العلاقة بين ما هو ممكن الوجود وما هو متحقق الوجود ، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل . ولهذا يعرِّف أرسطو النفسَ بأنها صورة الجسم أو وجود الجسم بالفعل (Entelechy)[1] . أما الوجود الإلٰهي فهو وجود مفارق للهيولى على الإطلاق . ويضع أرسطو العقل (القوة العاقلة) فوق جميع القوى العقلية الأخرى — كما فعل أفلاطون — لما للعقل من صفة الخلود .

وقد ظهرت هذه « الاثنينية » في فلسفة القرون الوسطى في البحوث الفلسفية البحتة والأخلاقية على السواء .

٢ — والفرق عظيم جدا بين اثنينية القدماء والاثنينية في الفلسفة الحديثة . ففي الفلسفة القديمة يعتبر الجسم والعقل طرفين متقابلين ، كما تتقابل أطراف أخرى تقابلا حقيقيا ، وليس التقابل بين الجسم والعقل سوى حالة خاصة يوضِّح بها التقابلُ العام بين الهيولى والصورة . ومعنى هذا أن اثنينية العقل والجسم ليست مستندة إلى وجود صفات معينة أو معنى خاص ، ولـكنها مثال فقط من أمثلة الاثنينية بالمعنى العام .

أما في العصر الحديث فيعتبر « ديكارت » المؤسسَ الحقيقي للمذهب الثنوي

---

(١) أي الوجود الـكامل الذي يجب أن يكون للجسم عند تحققه بالفعل . (المعرب)

الفلسفى ، فإنه يتخذ التفرقة بين مفهوم المادة ومفهوم العقل أساساً لفلسفته . والشىء « المادى » عنده هو ما كان فيه صفة الامتداد ؛ و « العقلى » ما كان فيه صفة التفكير . وبذلك انحصر الوجود فى نوعين من الجواهر : الموجودات الممتدة (res extensa) ، والموجودات العاقلة (res cogitans)[1] . وكل من هذين النوعين مستقل فى وجوده عن الآخر وإن كانت الصلة بينهما مشتركة متبادلة . غير أن «ديكارت» لا يفسر لنا كيف يمكن الاتصال بين هذين الجوهرين المختلفين اختلافا تاما ، ولذلك حاول الفلاسفة الذين أتوا من بعده أن يسدوا ذلك النقص فى مذهبه . ومن أشهر هؤلاء أصحاب « مذهب الظروف أو المصادفات » Occasionalism لاسيا « آرنولد جيلنكس » Geulincx (١٦٦٩+) . ويرى أصحاب هذا المذهب أن وجود علاقة علية بين شيئين مختلفين تمام الاختلاف ضرب من الاستحالة ، ولذلك ينسبون العِلِّية فى مثل هـذه الأحوال إلى فعل الله مباشرة . وعلى هذا فالأفكار التى نعتقد أننا ندركها عن طريق ما يصل إلى حواسنا من العالم الخارجى ، ليست إلا أموراً صوَّرها الله فى عقولنا على وفق ما هو موجود فى العالم المادى . وليست الحركات الجسمية التى تبدو لنا أنها وليدة إرادتنا سوى حركات نظمها الله تعالى بحيث تصدر مطابقة لما يخلقه فينا من الخواطر النفسية . فكل من العقل والجسم إذن ليس إلا علة ، فى الظاهر فقط ، لكل تغير يحدث من أحدهما فى الآخر : أى ليس كل منهما إلا ظرفا أو مناسبة أو علة مصادفة تعمل عندها العلة الحقيقية التى هى الله .

ومن الغريب حقا أنه لم يظهر أحد منذ عهد « جيلنكس » إلى يومنا هذا ، يدافع عن مذهب الاثنينية دفاعا حارا أو يعرضه عرضاً قويا ، اللهم إلا إذا استثنينا

---

(١) قارن الفصل السابع عشر : الفقرة الأولى .

بعض الفلاسفة المحدثين الذين يمثلون فكرة فلاسفة القرون الوسطى فى هذا الموضوع . أما جمهور معاصرينا فيميلون إلى رفض هذه النظرية على أساس أنها غير كافية فى تفسير العلاقة بين الجسم والعقل . ولكنها فى نظر الرأى العام لامنافس لها سوى النظرية المادية[1] ، وهى النظرية الغالبة فى علمى النفس والطبيعة كما يدل عليه المصطلحات التى يستعملها العلماء التجريبيون فى هذين العلمين .

٣ — ولكن الفرق بين النزعة الفلسفية فى هذه المسألة ، ونزعة العلوم الجزئية (علمى النفس والطبيعة) والرأى العام ، لا يمكن أن يعتبر فرقا فاصلا ولا ضروريا حتى يبرهنَ على صحة الأساس الذى يعتمد عليه : أعنى حتى يبرهن على أنه من المستحيل أن تُحَلَّ مشكلة الصلة بين الجسم والعقل حلا منطقيا مؤيداً بالحقائق ، يكون أساسه الفكرة الثنوية . والذين يستبعدون إمكان تفسير الحقائق على أساس « ثنوى » يقولون إن من المتعذر أن تطبق فكرة العلة والمعلول على نوعين من الحوادث مختلفين تمام الاختلاف . ولكن لنا أن نسأل هؤلاء المفكرين إذا كان التشابه فى الصفات بين شيئين شرطا أساسيا فى الواقع لكى توجد بينهما علاقة عِلِّية ؟ وجوابنا على ذلك : أن قانون العلية لا يشترط مثل هذا الشرط ، أى لا يشترط تشابها أو تغايراً بين الأشياء التى يتصل بعضها ببعض اتصال العلة والمعلول . ومن ناحية أخرى ، إذا أنكرنا تطبيق فكرة « العلية » فى نوعين من الظواهر مختلفين تمام الاختلاف ، ثم أنكرنا تبعاً لذلك وجود صلة « علية » بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية — على نحو ما يفهمها المذهب الثنوى — كان ذلك الدليل أقرب الأشياء إلى القياس الدورى[2] ، لأن الجسم والعقل هما المثال الوحيد لذلك الاختلاف الذى تكلموا عنه .

---

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة التاسعة .

(٢) أظهر صورة للقياس الدورى Circulus in Probando (المعروف فى المنطق باسم =

أما الظواهر النفسية (العقلية) نفسها ، فلم يعارض أحد فى وجود العلاقات « العلية » بينها ، بأكثر مما عورض فى وجود العلاقات « العلية » بين الظواهر المادية . وهـذه القاعدة — أى قاعدة عدم وجود علاقات علية بين الأشـياء المختلفة تمام الاختلاف — قاعدة غريبة حقا ، لأنها تستند إلى حالة واحدة — هى حالة الجسم والعقل — ثم تعتبَر قاعدة صحيحة عامة ، لا لسبب ما سوى أنه يراد إدخال تلك الحالة نفسها تحتها !

أما التجارب فتؤيد أن بين أى شيئين اتصالا علياً إذا لوحظ أن بينهما تتابعاً فى الوجود ، وأن بين ظواهرهما تكافؤاً فى الكم أو فى الـكيف[1] . ومن هذا يتبين أن الذى يمكن أن يقال إنه يتصل اتصالا علياً ، إنما هو الظواهر . وأن كل تغير يحدث فى إحدى ظاهرتين متصلتين اتصالا علياً ، يجب أن يساويه تغير فى نفس الاتجاه وفى نفس الكم فى الظاهرة الأخرى . ولـكن هذا التكافؤ لا علاقة له مطلقا بتشابه أو عدم تشابه الظاهرتين . ونحن نعتقد بوجود صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، لأننا نلاحظ أن الإحساس يقوى كلما زاد تأثر الحاسة ،

= المصادرة على المطلوب) هى أن تكون نتيجة القياس (وهى الشىء المطلوب البرهنة عليه) إحدى مقدمتى القياس ، فيحصل الدور فى الدليل ، لأنك فى هذه الحالة تبرهن على الشىء بنفسه . ويرى المؤلف أن فى دليل المنكرين لوجود الصلة العلية بين الجسم والعقل دوراً ، لأن هذا الدليل يمكن وضعه فى القياس الآتى :

لا توجد علاقة علية بين شيئين يختلفان تمام الاختلاف
الجسم والعقل شـيئان يختلفان تمام الاختلاف

∴ لا توجد علاقة علية بين الجسم والعقل .

ولـكن لما كان الجسم والعقل هما الشيئين الوحيدين اللذين يوجد بينهما تمام الاختلاف ، كانت النتيجة (وهى المطلوب) عين المقدمة الأولى (وهى جزء من الدليل) . فكأننا استدللنا على الشىء بنفسه ، أى كأننا قلنا لا توجد علاقة علية بين الجسم والعقل لأنه لا توجد علاقة علية بين الجسم والعقل . وهذا هو الدور بعينه . (المعرب)

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة السابعة .

وأن الحركة العنيفة تصدر عن عمل إرادى عنيف ، مع أن اعتقادنا هذا ليس متأثراً على الإطلاق بالفرق الذى لا نشك فى وجوده بين تأثر الحاسة والإحساس نفسه ؛ أو بين العمل الإرادى والحركة .

٤ — ولـكن صحة هـذا الرأى تظهر من ناحية أخرى : وذلك أن صفات الأشياء فى كل من العالم المادى والعالم العقلى تختلف اختلافا بيّنًا فى درجة تشابهها ، ومع ذلك لم يمنعنا هذا الاختلاف من الاعتقاد بأنها جميعها تخضع لقانون العلة والمعلول . فقد تتصل الظواهر الميكانيكية والـكهربائية والـكيميائية اتصالا عِلّيًا ، وكذلك قد تتصل الظواهر الوجدانية والتفكيرية والإرادية ، ومع ذلك لم يمنع التفاوت العظيم الذى بين الظواهر النفسية علماء النفس من أن يفسروها تفسيراً عليًا . نعم ، كثيراً ما ترد الاعتراضات على تطبيق فـكرة العلية على الظواهر النفسية ، أى إخضاع الأحوال النفسية لقانون العلية ، ولـكن لم ترد هذه الاعتراضات من أجل الشك فى تشابه الظواهر النفسية ، بل لأنه يُظَنّ أن قانون التكافؤ بين العلة والمعلول لا يمكن تطبيقه تطبيقاً دقيقاً فى العالم النفسى .

لنا إذن أن نرفض تلك الحجة « البالغة » التى استند إليها معارضو المذهب الثنوى الفلسفى ، ولـكننا لن نستطيع — إذا طُلِبَ إلينا أن نشرح ماهية الصلة العِلّيّة بين الجسم والعقل — أن نجيب إلا بما أجاب به كل من «هيوم» و «لوك» : أعنى أن هذا طلب مستحيل ! فإن ماهية فعل العلية فى كل شىء أمر خفى عنا ، حتى فى العالم المادى حيث العلية أمر لا مراء فيه .

ثم ليلاحظ أن القول بأن العلة « تحـدث » المعلول يتضمن تفسيراً فلسفيا خاصا للحقائق المشاهدة ، فإن كل ما نشاهده فى تجاربنا هو تتابع فى الوجود وتـكافؤ فى الظواهر التى هى علل ومعلولات . ولأصحاب المذهب المثالى (فى مبحث

المعرفة) طعن خاص فى المذهب الثنوى . ذلك أن القول بالاثنينية يتعارض مع القول بأن الأشياء التى نسميها مادية ليست فى الواقع سوى صور من الأفكار . ولكننا لن نعرض فى شىء من التفصيل للبرهنة على فساد ذلك الرأى الخاطئ ، وحسبنا هنا أن نقول إنه لم يكن له من القيمة فى خذلان المذهب الثنوى أكثر مما كان له فى الانتصار للمذهب الروحى[١] .

٥ — وليس لعلم النفس اعتراض على المذهب الثنوى الفلسفى . يدل على ذلك أن الفلاسفة فى معالجتهم للمسائل النفسية ، يستخدمون لغة الاثنينية على الرغم مما بينهم من تفاوت فى المذاهب الفلسفية التى يدينون بها . ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية ، فإن افتراض وجود الاثنينية يترتب عليه افتراض وجود تفاعل بين جوهرين مختلفين : أو على الأقل بين ظاهرتين مستقلتين ، وهذا يتعارض مع قانون من القوانين الأساسية فى العلم الحديث : وهو قانون عدم « فناء الطاقة » . وقد سبق أن أشرنا إلى أن ذلك القانون يتعارض مع المذهب المادى الذى أسلفنا شرحه[٢] ، وهو يتعارض هنا مع مذهب الاثنينية الذى نحن بصدده . إلا أنه يجب أن نتذكر أن المذهب المادى يُرْجِعُ جميع الظواهر العقلية إلى ظواهر مادية — أى أنه يقرر وجود العلاقة العلية بين الجسم والعقل من جانب واحد : فى حين أن المذهب الثنوى يقرر وجود تفاعل مشترك بين الاثنين . فالصعوبة إذن ليست واحدة فى الحالتين . وما علينا إلا أن نفترض — كما يفترض علم النفس الحديث — وجود تكافؤ بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية التى تقابلها . و إذا سلمنا بهذا الفرض ، لزم أن نسلم بأن مقدار

---

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة السادسة .

(٢) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة السادسة .

الطاقة التى تبذل فى الناحية البدنية ، لكى يظهر عنها مقدار مكافئ من الطاقة العقلية ، يجب أن يعوّض عن طريق تحويل هذه الطاقة العقلية مرة أخرى إلى نوع جديد من الطاقة البدنية . وفى هذه الحالة يستوى أن نفرض أو لا نفرض وجود مقدار من الطاقة العقلية فى مجرى الحوادث البدنية ، فإن هذا لا يتعارض فى شىء مع « قانون المحافظة على الطاقة » بمعناه المألوف .

ثم إننا يجب أن نعترف فى نهاية الأمر بوجود تتابع زمنى بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية . وليس فى هذا الاعتراف ما يتعارض مع الحقائق المشاهدة فى التجربة ، أو أى أصل من أصول العلوم التجريبية . وختاما نستطيع أن نقول : إن المذهب الثنوى يمكن اعتباره فى العصر الحاضر مذهباً مقبولا تفسر فى ضوئه الحقائق المشاهدة فى التجربة ، والحقائق العلمية على السواء .

الفصل التاسع عشر

مذهب الوحدة Monism

---

١ — لاشك أن مذهب « الوحدة » فى طبيعة العالم يعتبر اليوم أكثر المذاهب قبولا عند جمهور الباحثين سواء أكانوا فى الدوائر العلمية ، أم فى دائرة علم النفس ، أم فى الدوائر الفلسفية البحتة . ولهذا المذهب صورتان رئيسيتان : الأولى أن العقل والمادة صفتان أو ناحيتان لحقيقة واحدة ، أو لموجود واحد يتألف منهما . الثانية أنهما مظهران لموجود واحد وإن كان مختلفا متمايزاً عنهما . ولنطلق

على هاتين الصورتين اسمى « مذهب الوحدة الواقعى » Concrete Monism و «مذهب الوحدة المعنوى» Abstract Monism على التوالى . ولـكن «مذهب الوحدة المعنوى » ينقسم بدوره إلى قسمين : قسم يقول بإمكان إدراك تلك الحقيقة الوجودية الواحدة ، وقسم يقول بعدم إمكان ذلك على الإطلاق . ثم إن «مذهب الوحدة » كما يطلق على ثلاثة المذاهب الفلسفية المحدودة التى أشرنا إليها ، يطلق كذلك مرادفاً للمذهب المادى ، لا سيما فى اللغة العادية غير العلمية . أضف إلى كل ذلك أننا نسمع الفلاسفة أحيانا يتكلمون عن « مذهب الوحدة الروحية » Spirituatistic Monism . ومصدر كل هـذا الاختلاف فى استعمال كلمة « الوحدة » يرجع من بعض الوجوه إلى عدم التفرقة بين القول بوحدة المبادئ التى يتكون منها العالم — وهو المعبر عنه بكلمة Monism والقول بوحدة الصفات التى تتصف بها هذه المبادئ ، وهو المذهب الذى سميناه باسم Singularism[١] .

ويلاحظ أن مذهب الوحدة الواقعى من أقدم المذهب الفلسفية التى وضعها الإنسان فى طبيعة الوجود . فإننا نجد الفكرة غالبة على القبائل الهمجية الساذجة التى تدين بوجود مبدأين هما المادة والروح ، ولـكنها تنسب روحا إلى كل كائن مادى . وهـذا هو المذهب المعروف بمذهب « روحانية المـادة » أو « مذهب الحيوية » (Spiritism or Hylozoism) . ويرى أصحاب هذا المذهب أن كل شىء فى الطبيعة ذو روح يماثل الروح الإنسانى ، ولا يفرقون مطلقا بين الأعمال الآلية البحتة التى تصدر عن الكائن ، والأعمال التى يبعثه عليها بواعث نفسية ؛ كما أنهم لا يدركون معنى لدائرة مقفلة من العلل والمعلولات[٢] . فهم يفسرون

---

(١) راجع الفصل الرابع عشر ، الفقرة الثالثة .

(٢) أى يستبعدون أن العالم يمكن تصوره على أنه دائرة مقفلة من العلل والمعلولات

أعمال الطبيعة على ضوء الأعمال الإنسانية الإرادية ، ويستشهدون بأنواع مختلفة من الظواهر الطبيعية لتأييد مذهبهم ، معتبرين هذه الظواهر دلائل على أن الطبيعة تصدر عنها أعمالها من تلقاء نفسها ، وأنها الفاعلة لتلك الأعمال .

ثم يجب ألا ننسى كذلك أن القول بروحانية المادة كان مذهب قدماء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان ، وأنه كان مزيجاً من مذهب الوحدة ومذهب الاثنينية .

٢ — ولكن لم يظهر « مذهب الوحدة الواقعية » بصورة علمية منظمة فى الدراسات الفلسفية عند المتأخرين ؛ لأن الأنسان قد أدرك ضرورة التمييز بين الكائن العضوى وغير العضوى ، كما أدرك أن اطراد الحوادث فى العالم المادى يختلف عن اطرادها فى العالم النفسى ، وأننا لا نستطيع أن نقول بوجود عقل ما إلا حيث توجد حياة شعورية . وأدرك الإنسان فوق هذه الأمور أن القول بحيوية المادة — وما ترتب عليه من القول بوجود عقل مُنْبَثٍّ فى أنحاء الطبيعة — يجب أن يفسح المجال لنظرية فلسفية أخرى تفسر لنا طبيعة الوجود . ولكننا رغم هذا نجد ما بين وقت وآخر إشارة إلى «مذهب الوحدة الواقعية» ، كأن يتصور الفيلسوف المادى الاتحادَ بين الجسم والعقل على نحو ما يتصور الاتحادَ بين المادة والطاقة . ولكن ليست هذه سوى آثار لنوع من التفكير المفكك المضطرب ، كما أنها ليست من القوة بحيث تجعلنا نتردد فى القول بأن مذهب « حيوية المادة » قد اختفى تماما من الفلسفة الحديثة . والحقيقة أن هذا المذهب لا يحل

= لا أول لها ولا آخر . أما هم فيتصورون الحوادث الكونية على أنها معلولة لحوادث أخرى ، وهذه معلولة لغيرها وهكذا حتى تنتهى إلى علة أولى هى علة العلل . بهذا المعنى لا توجد دائرة مقفلة من العلل بل خط مستقيم له بداية ونهاية . (المعرب)

المشكلة وإنما يعرضها عرضاً : فإن الفكرة التى يأخذ بها — وهى اتحاد الوجودين : المادى والروحى : ليست سوى ما ندركه فى تجاربنا من الصلة بين الجسم والروح أو الجسم والعقل . أما تفسير كنه هذه الصلة ، فهو المشكلة التى تحاول الفلسفة حلها . ويلزم من هذا أننا يجب أن نعتبر « المذهب الحيوى » مرحلة انتقال — لا المرحلة الأخيرة — من مراحل النظر فى هذه المسألة . بهذا المعنى فقط يمكن أن يلقى « المذهب الحيوى » شيئاً من تأييد الفلاسفة كما هو حاصل بالفعل فى فلسفة كل من «فخنر» و«فُنْت» . فإن هذين الفيلسوفين عندما يقولان إن العقل هو الوحدة الداخلية لذلك الذى إذا نظرنا إليه من خارج سميناه جسماً ، ثم يعرّفان العقل والجسم بأنهما ناحيتان مختلفتان لحقيقة واحدة تتألف منهما معا ، إنما يضعان أمامنا صورة من صور مذهب الوحدة الواقعية . فإذا استزدنا من الاطلاع على ما كتب فى هذا الموضوع ، وجدنا نظرية أخرى تعتبر الناحية العقلية مظهراً عاما للوحدة الوجودية التى تتألف منها الأشياء ، ولاحظنا الانتقال من المذهب الحيوى إلى المذهب الروحى[1] (Spiritualism) .

٣ — أما «مذهب الوحدة المعنوى» ، فقد لعب دورا أهم فى تطور المذاهب الفلسفية . وكان « اسبنوزا » أول واضع حقيقى له . فإن ما يسميه هذا الفيلسوف بالجوهر الواحد الأزلى — أو الله — أو العلة بالذات Causa sui (القائم بنفسه) متصف بصفات لا تدخل تحت حصر : ومن بين هذه الصفات صفتان فقط يمكن للعقل الإنسانى إدراكهما وهما صفتا الامتداد والفكر . ولكل من هاتين الصفتين مظاهر أو مجال[2] تظهر فيها فى « صور » خاصة . فالأجسام المحسوسة

---

(١) قارن الفصل السابع عشر ، الفقرة الرابعة .

(٢) جمع مجلًى .

على اختلاف أنواعها « صور » تظهر فيها صفة الامتداد ، والعقول الجزئية على اختلاف أنواعها « صور » تظهر فيها صفة الفكر . ولكن لما كان لذلك الجوهر الأزلي من الصفات ما لا يتناهى عدده ، استحال علينا أن ندرك كنه حقيقته .

ويظهر من هذا أن نظرية « اسبنوزا » تمثل الصورة الثانية من صورتي مذهب الوحدة المعنوى : اعني المذهب الذى يَعْتَبِرُ الجوهر المقوِّم لكل من المادة والعقل شيئاً لا يمكن حَدُّه (تعريفه) أو العلم به . وليس فى هذه النظرية مجال للقول بوجود تفاعل حقيقى بين الجسم والعقل : ولكنها تقرر وجود مجرد التوازى بينهما ، كما تقرر اتحاد الأفعال الصادرة عنهما اتحادا جوهريا . وهذا هو ما يعبر عنه «اسبنوزا» بعبارته المشهورة "Ordo et connxio idearum idem est ac ordo et connexio rerum". « إن نظام الفكر واتصاله إنما هو كنظام المادة واتصالها » . فكل ظاهرة بالمعنى الصحيح ، أو كل حدث ، إنما هو فى الحقيقة حال من أحوال ذلك الجوهر الواحد الأزلى — الله — الذى لا ندركه فى صور العقول والأجسام إلا إدراكا محدودا ناقصا مشوها .

هـذا وقد أخذ كثير من فلاسفة العصر الحديث بنظرية الوحدة هذه ، يفسرون بها طبيعة العالم : وهم وإن لم يتحدثوا عن الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الأزلى (كما فعل اسبنوزا) فإنهم لا يزالون يعترفون بالعجز عن إدراك كنه ذلك الجوهر ، وبأننا لا نعلم عن حقيقته شيئاً إلا بمقدار ما نعلم من أعراضنا وأحوالنا الحسية والعقلية . وبهذا المعنى يصح أن نعتبر هربرت اسبنسر من أصحاب القول بالوحدة ، فإن مذهبه فى اللاأدرية Agnosticism [١] ليس إلا إنكارا صريحا لكل محاولة أريد بها تعريف « الحقيقة الأولى » التى

---

(١) راجع الفصل الرابع ، الفقرة الخامسة .

هى أصل الموجودات . وكذلك يتردد «نخنر» بين هذا المذهب والمذهب الروحى .

٤ — أما الصورة الأخرى لمذهب الوحدة المعنوى فهى خطوة فكرية أجرأ من سابقتها ، لأنها تحاول أن تحدد نوع الوحدة التى بين العقل والجسم — أو كما يقول أصحابها — بين ما هو «مثالى» وما هو «واقعى» . ومن أخص أتباع هذه النظرية « فخته » و « شلنج » و « هيجل » .

أما « فخته » فيجعل «الذات المطلقة» Absolute ego (أو ما سماه فيما بعد بعبارة أبسط — «المطلق») المصدرَ الوحيد الذى يظهر عنه الذات (الفردية) وغير الذات . بعبارة أخرى يتخذ «فخته» ذلك «المطلق» أساسه الميتافيزيقى الأول[1]

وأما « شلنج » فيعتبر ما يسميه «الذاتية المطلقة» Absolute Identity أو الاتحاد المطلق — الوجودَ الأول . ومن عِلْم « المطلق » بذاته تظهر التفرقة بين العاقل والمعقول Subject and object : وإن كانت التفرقة بينهما ليست إلا تفرقة فى الكم ، أى تفرقة فى العدد من حيث اعتبارهما اثنين ، وإلا فهما متحدان فى الكيف ، ووحدتهما النوعية لا انفصام لها . وبذلك يرجع « شلنج » تعدد الذوات إلى اختلاف فى هذه الناحية العددية . ولكن يجب أن يعتبر التمايز ، حتى

---

(١) يقصد « فخته » بالذات المطلقة أو « المطلق » ، هنا العقل العام الذى تعتبر العقول الجزئية أو عقول الأفراد الإنسانية مظاهر له : ويقصد بالذات — من غير تقييد بصفة المطلق — الذات العاقلة فى الفرد ، وبغير الذات الأشياء الخارجية ، أى الطبيعة أو الموضوعات التى تدركها الذات . وهو يرى أن الذات الفردية تدرك نفسها ، وبذلك تدرك وجودها ، ولكنها لا تدرك نفسها إلا عن طريق تحقق الذات المطلقة فيها . فبواسطة الشعور العام يُحس الشعور الخاص بوجوده الذاتى . ثم إن هذه الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت غيرها ، ومن هنا جاء اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول . ولما كان ذلك الاتحاد من فعل الذات المطلقة ، كانت الذات المطلقة (العقل المطلق) مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرَك — أى مصدر العاقل والمعقول — العقل والطبيعة — على السواء . راجع أردمان فى تاريخ الفلسفة : [الفلسفة الحديثة ص ٥٠٠] . (المعرب)

بين ما هو عقلى وما هو واقعى — أى بين الذات والموضوع — اختلافا فى الصورة لا فى الحقيقة والنوع[١]

وثالث رجال هـذه المدرسة « هيجل » الذى يبتدئ بفكرة الوجود المطلق غير المحدود ، ثم يطبق على هذه الفكرة طريقته المعروفة بطريقة الجدل المنطقى (Dialectic) فتزداد وضوحاً وتحديداً ، حتى يصل إلى أن ماهية «المطلق» أو الله موجودة فى جميع التعريفات الخاصة التى تؤدى إليها طريقته[٢] . ويميز هيجل فى « الوجود المطلق » صورتين خاصتين هما العقل والمادة .

---

(١) لا يختلف « شلنج » كثيرا عن « فخته » فى نظريته فى طبيعة الوجود ، بل إن نظريته مزيج من نظرية فخته السابقة ونظرية اسبنوزا . والغاية من فلسفته هى الغاية من فلسفة فخته ، أى إرجاع العقل والمادة أو العالم المثالى والعالم الواقعى — الفكر والوجود الخارجى — إلى أصل واحد يطلق عليه اسم « المطلق » أو اللامحدود ، وأحياناً يسميه باسم « الله » . وليس « المطلق » أصل الوجود فحسب ، بل هو أصل المعرفة أيضا . ويجب أن تكون مهمة الفلسفة البحث فى المعرفة . ولـكن المعرفة تتألف فى نظره من الاتحاد التام بين العقل المدرِك والموضوع المدرَك : أى من الوحدة بين الذات والموضوع (العقل والعالم) ؛ فنحن لا نقول إن شيئا ما موجود إلا إذا أدركنا اتحاد ذلك الشىء بذاتنا العاقلة . فيجب أن نجعل عملية الإدراك هذه موضوع نظر العقل ذاته . ولـكن جعل هذه العملية موضوعَ نظر العقل ، ليس بالأمر الهيّن اليسير على كل إنسان . فإذا فعلنا ذلك أدركنا المبدأ العام الذى يتحقق فينا عن طريق الشعور بالذات ؛ وهذا المبدأ هو العقل المطلق ، أو « المطلق » الذى هو خارج عن حدود الزمان . والعقل العام هو الحقيقة فى ذاتها ؛ ومعرفة الأشياء فى ذاتها معناها معرفتها كما هى فيه . فالعقل العام يحتوى الأشياء ، وليس وراءه شىء آخر حقيق . ثم لما كانت الوحدة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وحدة مطلقة ، اعتبر شلنج قانون الاتحاد المطلق (الذاتية المطلقة) قانون الوجود : أى أن وجود الشىء معناه أنه مدرك بالعقل وأنه متحد معه . ومن هنا أتت تسمية فلسفة شلنج بفلسفة الذاتيــة Philosophy of Identity : أى الفلسفة القائلة باتحاد العاقل والمعقول .

وبهذه الفلسفة تأثرت المدرسة المثالية الألمانية التى يعتبر « هيجل » أشهر شخصياتها ، وفيها ظهرت مؤلفات عدة فى الجزء الأول من القرن التاسع عشر . راجع أردمان (تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٧٣ — ٥٧٦) ، وقاموس بلدوين الفلسفى ج ١ ص ٥٠٦ . (المعرب)

(٢) يبتدئ هيجل بفكرة « الوجود » من حيث هو (Sein) فيجد أنها لا تؤدى أى معنى محدود ، فإن كل شىء له « وجود » : ولـكن محض وجوده لا يخبرنا عنه شيئاً ، فلابد أن =

يلاحَظ أيضاً أن نظرية قريبة الشبه جدا من النظرية السابقة قد ظهرت فى السنوات الأخيرة فى فلسفة « فون هارتمان » الذى يَعْتَبِر اللاشعور (The Unconscious) أخص صفة جوهرية فى « المطلق » . وبهذا المعنى كذلك يمكننا أن نعد « لطزه » من أصحاب « مذهب الوحدة » لأنه يقول إن الجوهر الشامل لجميع الأشياء هو الله (بالمعنى الدينى) ؛ ويصف ذلك الجوهر (الذى يفترض وجوده ليفسر ما بين جزئيات الأشياء من صلات متبادلة) بصفات أخلاقية (أى صفات الألوهية) . فالوجود الأصلى ليس جوهراً خالقا فحسب ، بل هو أيضاً مثال خلقى أعلى . فهو الدليل الذى يسترشد به العالم فى تطوره التاريخى .

٥ — لنعرض الآن لنقد المذهب الفلسفى فى الوحـدة ، ولـكنا إذ نفعل

= يكون للوجود إذن نوع آخر يكون للشىء المتعين المحدود . فإذا قال إنسان « إننى أرى شيئاً » فمن الطبيعى أن يقال له ما هو ؟ فإذا لم يجب بشىء معين قلنا إنه لايرى شيئاً معيناً . هذا الوجود الخاص الذى للشىء المعين هو نوع من الوجود فى الدرجة الثانية يطلق عليه اسم Dasein . الخطوة التالية أن يقال إن التعيين أو التحديد معناه مقابلة بين الشىء المعيّن وغيره : وهذه المقابلة تقتضى أمرين : صفة إيجابية للشىء المعين وصفة سالبة تميزه عما يقابله (كالنور والظلمة) . فالصفة الإيجابية هى ما به الشىء هو هو ، والصفة السلبية هى ما يتميز به الشىء عن غيره . والصفة التى يكون بها الشىء ما هو يسميها هيجل بماهية الشىء أو حقيقته Realitat .

ثم هناك مرتبة أخرى من مراتب الوجود ، وهى الوجود الخارجى أو الواقعى الذى يطلق عليه هيجل اسم Existenz ، ولا يكون هذا الوجود إلا للشىء المتحقق فى الخارج المتصف بالأعراض : ويتضمن فوق ذلك إشارة إلى الأسباب التى يفتقر إليها الشىء فى وجوده .

بعد ذلك تأتى مرتبة أعلى من مراتب الوجود يسميها هيجل Wirklichkeit ، وهو وجود أعلى من سابقه ، لأنه ليس مظهراً للأسباب أو المبادئ التى يفتقر إليها الشىء فى وجوده ، بل لأنه وجود للأشياء التى تحتوى هذه الأسبابَ فى ذاتها . ولا يكون هذا الوجود إلا للأشياء المستقلة فى وجودها عن الظروف المحيطة بها . مثال ذلك وجود الـكائن الحى ووجود المجموعة الشمسية .

وهكذا يمضى هيجل فى طريقه فيصل إلى مراتب الوجود ، ثم يعرف كلا منها تعريفاً خاصا به . ومن هذا يتبيّن كيف يظهر المطلق (الوجود المطلق) فى تعريف كل نوع من أنواع الوجود . (المعرب)

ذلك نقتصر على إحدى صورتيه ، تاركين الصورة الأخرى جانباً ، وهى النظرية الواقعية للوحدة ، فإن هذه النظرية ليست فى الحقيقة سوى صورة خفية من صور المذهب الثنوى ، لأنها ليست تفسيراً حقيقيا للاتحاد الذى تزعم وجودَه بين العقل والمادة . نعم قد تعرض هذه النظرية الحقائق عرضاً يختلف نوعا ما عن عرض المذهب الثنوى لها ، ولكنها لا تضيف بذلك العرض شيئاً إلى ما يقرره ذلك المذهب . أما فى مذهب الوحدة المعنوى فالأمر على خلاف ذلك تماما ، فإن إرجاع الظواهر العقلية والظواهر المادية إلى أصل واحد — نعرفه أو لا نعرفه — يلقى كثيراً من الضوء على الوجود الزمانى لكل نوع من هذين النوعين من الظواهر ، ويوضّح وجود كل منهما بمحاذاة الآخر[1] . سنبحث إذن فى الفقرات التالية فيما إذا كان فى وسع « مذهب الوحدة المعنوى » أن يحل تلك المشكلة العظيمة — مشكلة الاتصال بين العقل والجسم أو بين المادة والروح — التى تخلّت عنها العلوم الجزئية ، وإلى أى مدى يقدر نصيبه من النجاح فى حلها . ويجب ألا نتوقع أى اعتراض يرد على هذا المذهب من ناحية نظريات المعرفة (الأبستمولوجيا) ، فإنه يَعْتَرِف فى صراحة بوجود حقيقى للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة ، ولكنه يضيف إلى ما تكشفه التجربة من « ذات » و« موضوع » وجود شىء ثالث هو أصل للذات والموضوع معاً ، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضاً . ولكن لابد لمذهب الوحدة المعنوى من أن يواجه كثيراً من الاعتراضات ، بعضها منطقى بحت والبعض الآخر سيكولوجى وعلمى : وهاك خلاصة أهم هذه الاعتراضات .

---

(١) يشير بهذا إلى النظرية النفسية المعروفة باسم نظرية المحاذاة أو الموازاة Parallelism التى تقرر أن لكل حادثة أو ظاهرة نفسية حادثة أو ظاهرة فسيولوجية تحاذيها من غير أن يوجد اتصال علّى بينهما . (المعرب)

أولا : أن هذا المذهب قد وقع فى نوع مزدوج من التجريد : فإنه أولا قد غالَى فى الناحية العقلية فأخرج العقل عن حدوده . ثانياً أنه جسَّم الوحدة التى بين العقل والعالم المحسوس — تلك الوحدة التى قد نعلمها أو لا نعلمها . ولكن ليس فى التجربة ما يبرر واحدة من هاتين الفكرتين ، فلا مناص من أن نورد على المذهب اعتراضاً منطقيا ، وهو نفس الاعتراض الذى عبر عنه الفلاسفة المدرسيون القدماء بعبارتهم المشهورة « يجب ألا تتعدد المبادئ الأولى أكثر مما تقتضيه الضرورة » "Principia praeter necessitatem non Sunt multiplicanda"[1] .

٦ — ثانياً : أن التفسير الذى وضعه ذلك المذهب للتفاعل بين الجسم والعقل لا هو بأسهل التفاسير التى وضعت فى هذا الموضوع ولا بأوضحها . ونحن لا نلجأ إليه إلا عندما نجد فكرتنا الأوليـة البسيطة عن التفاعل بمعناه الدقيق ، وكما تفترضه التجربة ، ليست كافية ولا مقنعة . فى هذه الحالة نلجأ إلى مذهب الوحدة لِنَفِرَّ من الصعوبات التى تثار عادة فى وجه المذهب الثنوى . ولكننا لا نعتقد مطلقا أن مذهب الوحدة يستند فى تفسيره هذا إلى أساس من الحقائق التجريبية . وهب أننا سلمنا بأن لشىء ما وجهين مختلفين ، أو مظهرين مختلفين ، فإننا لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن توجد علاقة علِّية مشتركة بينهما بحيث يستلزم كلُّ تغير فى أحد الوجهين تغيراً مقابلا له فى الوجه الآخر . وبديهى أن يوجد احتمالان آخران غير ما ذكرنا : الاحتمال الأول أن يكون هذان الوجهان مستقلين تمام الاستقلال

---

(١) ومعنى هذا أن هذا المذهب فى الوقت الذى يقرر فيه مبدأ واحداً — أو وحدة بين الأشياء — قد قرر مبدأين ، بأن جعل العقل أصلا لجميع الأشياء فأخرجه عن حدوده ، ثم جسم الوحدة بين العالم العقلى والعالم المحسوس . (المعرب)

كل منهما عن الآخر (على مثال استقلال صورة الإحساس عن كيفيته، أو استقلال شدّته عن مدّته) . والاحتمال الثانى أن تكون النسبة بين الوجهين نسبة عكسية (على مثال جزءين من كرة ذات حجم ثابت ، فإن الزيادة فى أحد الجزءين يصحبها نقص فى الجزء الآخر والعكس) .

لامبرر إذن للقول بأن الصلة الخاصة التى ندركها فى تجاربنا بين العقل والجسم ، تلزم عن افتراض الاتحاد بينهما . و إذا كانت نظرية الوحدة فى حاجة إلى افتراض فروض أخرى — لكى تتخذ من الصلة التى ندركها فى تجاربنا بين العقل والجسم تفسيراً يشرح لنا ماهية هذه الصلة ، وتزعم بعد ذلك أن هذا وحده هو التفسير الممكن للمشكلة — فإنها تصبح بذلك أكثر تعقيداً من مذهب ثنوى صريح فى ثنويته .

وقد لجأ « لختر » فى بعض الأحيان إلى تمثيل وحدة الجسم والعقل بصورة الدائرة ، قائلا إن الناظر إليها من الداخل يراها على خلاف ما ينظر إليها الناظر من الخارج[1] . ونحن نضيف إلى ذلك أنه على الرغم من وجود فرق بين النظرتين . فإن أى تغيير فى مساحة الدائرة أو فى شكل محيطها يدركه الناظران معاً . ولكننا لا نرى فى التشبيه بالدائرة ، (وهو ليس بالطبع التشبيه الوحيد الصحيح لفكرة الوحدة) ، يعيننا كثيراً على فهم معضلتنا ، لأنه لا يفسر لنا التكافؤ المزعوم بين الجسم والعقل .

وأخيراً لو قلنا إن الجسم والعقل متحدان فى الجوهر لتعرضت نظريتنا

---

(١) يعنى أن الدائرة شىء واحد ومع ذلك يراها الناظر إليها من الداخل بصورة تختلف عن الصورة التى يراها الناظر إليها من الخارج ، وكذلك وحدة الجسم والعقل : إذا نظر إليها من الداخل قيل إنها عقلية ، وإذا نظر إليها من الخارج قيل إنها جسمية : وهى فى الحقيقة وحدة لا تقبل التجزئة . والتمييز بين ناحيتيها تمييز فى الاعتبار لا فى الحقيقة . (المعرب)

لنفس الاعتراضات التى تعرضت لها النظرية المادية القائلة بالتكافؤ التام بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية (١)

٧ — ثالثا : على أن مذهب الوحدة لا يدعى أنه يفسر العلاقة بين عقل أى فرد وجسمه الحيوانى فحسب ، بل يدعى أيضاً أنه يفسر الصلة العامة بين ظاهر الأشياء وباطنها فى جميع أنحاء الكون ؛ ويلزم من هذا أنه لايعترف بالحد الذى وضعه علم النفس بعد كثير من الجهد والعناء — كما يدل عليه تاريخ هذا العالم — بين الظواهر النفسية — من حيث هى مظاهر للحياة الشعورية — وبين الظواهر الأخرى غير الشعورية . ومما يؤيد ذلك أن بولصن (Paulsen) الذى يدافع عن المذهب الفلسفى فى الوحدة أبلغ دفاع ، لا يتردد فى أن يتوسع فى معنى العقل بحيث يُدْخِل تحته الظواهر الشعورية وغير الشعورية . ويظهر أنه بذلك ينسى أو يتناسى أن استعمال العقل بهذا المعنى الواسع يجعل المُضِىَّ فى علم النفس بطريقة علمية صحيحة ، أمراً مستحيلا . فإن علم النفس لا يصبح علماً بالمعنى الصحيح إلا إذا اتخذ لنفسه المنهج التجريبى المستند إلى الملاحظة والواقع . أما ذلك التوسع الوهمى فى معنى العقل (أو فى معنى الظاهرة السيكولوجية) ، فيقفل الطريق تماما فى وجه أية دراسة علمية منظمة للظواهر السيكولوجية بمعناها الدقيق .

رابعاً : قد يقال أحياناً إننا ننظر إلى المسألة من جميع وجوهها نظرة عادلة ، ونراعى جميع الحقائق المتصلة بها على السواء ، لو أننا افترضنا وجود عمليات «سيكولوجية» غير منقطعة فى مقابلة العمليات البدنية التى نعلمها ، (فيكون لكل تغير بدنى تغير سيكولوجى يقابله . ولكننا قد أشرنا فيما سبق إلى العقبة الكئود

---

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الخامسة .

القائمة فى وجه أية نظرية تقول بوجود العلية فى العالم النفسى[1] ، تلك العقبة التى أقل ما يقال فيها إنها تجعلنا فى شك من إمكان الوصول إلى غايتنا — ولو فى الخيال — عن طريق ذلك التوسع المزعوم فى معنى الحياة النفسية .

و إذا كنا لا نستطيع أن نكشف عن أى اتصال عِلِّى بين حقائق الحياة العقلية كما تظهر لنا فى تجاربنا ، فمن العبث المحض أن نتوسع فى معنى الظواهر أو العمليات العقلية . بل إن كل محاولة من هذا القبيل مقضى عليها بالفشل من بادئ الأمر . لم يبق إذن إلا أن نُعرِّف تلك العمليات العقلية على نحو ما تعرف حقائق الحياة العقلية ذاتها .

٨ — خامساً : ويصطدم المذهب الذهنى فى الوحدة من ناحيــة أخرى بقوانين العلوم الطبيعية التجريبية ، لأنه يُغفِل تماما الحدَّ الفاصل بين الكائنات العضوية والكائنات غير العضوية ، مع العلم بأن النوعين لم يجتمعا قط فى أية نظرية من نظريات التطور بعد . فقد اتضح إذن أن نسبة العقول إلى الأشــياء (أو الكائنات الخارجة عن الإنسان) آتية من قياس الإنسان (وهو الكائن العاقل) لهذه الأشياء على نفسه . فإذا قل وجه الشبه بين الأعمال التى يقوم بها الإنسان للتعبير عن أغراضه ، و بين الحركات التى يقوم بها كائن آخر للتعبير عن نفسه ، قلّت الثقة تبعاً لذلك فى تمثيل أحدهما بالآخر . و إذا ذهبنا فى أمر التمثيل (قياس شىء إلى شىء آخر يماثله) إلى أقصى حد ، فإننا لن نتجاوز فيه — إذا أخذنا بما نعلم من طبيعة الأشياء فى الوقت الحاضر — الخلية التى هى أبسط الكائنات الحية ؛ فإن التفاعل بين الخلية الحية والمؤثرات التى تؤثر فيها يختلف اختلافا بَيِّنًا عن التغير الطبيعى والكيميائى الذى يحصل من تأثير جسم غير عضوى فى آخر .

---

(١) قارن الفصل الثامن عشر : الفقرة الرابعة .

وأية نظرية فلسفية تتجاهل ذلك الفرق ، إنما تتجاهل الحقيقة والواقع .

ظهر لنا إذن من كل ما تقدم أن مذهب الوحدة ليس بأوضح تفسير فلسفى للوجود ، كما ظهر أيضاً من نقدنا للمذاهب الفلسفية الأخرى أن المذهب الثنوى يمكن اعتباره — إذا نظرنا للأمور على ما هى عليه — أكثر هـذه المذاهب احتمالا وأقربها إلى الصواب ، لأنه يفضُلها جميعها بتأليفه بين النظريات الفلسفية ونظريات العلوم الطبيعية ، كما يوفّى بجميع المطالب التى يتطلبها المنطق ونظريات علم المعرفة . أما اعتراض علم الجمال أو علم الأخلاق على تعدد المبادئ الأولى ، فلا يمكن بحال من الأحوال إثارته فى وجه المذهب الثنوى[1] .

ثم إذا صح ما قدمناه من نقد المذاهب الفلسفية ، كان المذهب المادى البحت أدناها جميعاً إلى الظن وأبعدها من اليقين ؛ وكان المذهب الروحى فى المرتبة الثانية — بعد المذهب الثنوى — فى درجة احتمال صدقه . على أنه يجب ألا يغيب عنا أن معظم المذاهب الفلسفية التى تقول بالوحدة كثيراً ما تتجه فى الواقع اتجاهاً روحيا .

---

(١) قارن الفصل الخامس عشر : الفقرة الرابعة .

خاتمة

يلاحظ أن مذهب الوحدة كثيراً ما يطلق أيضاً على النظرية الفلسفية الأخرى المعروفة باسم « وحدة الوجود » : أعنى النظرية التى تعتبر الله والعالم حقيقة واحدة[1] ؛ كما أنه يطلق فى بحوث المعرفة اليوم على المذهب القائل بوحدة العلم — أى العلم من حيث هو من غير تمييز بين العالم والمعلوم[2]

الفصل العشرون

الميكانيكية والغائية

Mechanism and Teleology

١ — تستند النظرية « الميكانيكية » فى طبيعة الوجود إلى فكرة أن كل ما يجرى فى الكون من حوادث ، وكل ما يظهر فيه من ظواهر ، إنما يتصل بعضه ببعض اتصالا علّيًّا أعمى ؛ وأن كل موجود لا يخلو عن أن يكون علة لغيره أو معلولا له بهذا المعنى ، كما هو مشاهد فى ظواهر العالم الطبيعى . وقد سميت النظرية بهذا الاسم — أعنى الميكانيكية — لأنها تفسر جميع الصّلات التى ترتبط بها الأشياء تفسيراً يرجع بها فى نهاية الأمر إلى قوانين الحركة : وعلم قوانين الحركة هو علم الميكانيكا . ومن هنا تظهر الصلة الوثيقة بين المذهب الميكانيكى والمذهب المادى[3] ؛

---

(١) راجع الفصل الثانى والعشرين . (٢) راجع الفصل السادس والعشرين .
(٣) راجع الفصل السادس عشر .

تلك الصلة التي يشهد بها تاريخ الفلسفة نفسه : حيث يقترن فيه ظهور أحد هذين المذهبين دائما إلى جانب المذهب الآخر . و إنك لتجد هـذا ظاهراً في أقدم مذهب مادي نعرفه في تاريخ الفلسفة اليونانية — أعني به مذهب الذريين أصحاب «لوقيبوس» Leucippus و«ديموقريطس» اللذين يفسران الظواهر المادية (التي يسمونها أحوال المادة وأعراضها) بأنها ترجع إلى تحرك الذرات المادية حركات مطلقة غير مقيدة ، و إلى التغيرات الحادثة بالتصادم بينها . ونجده كذلك في الفلسفة الحديثة في نظريتي «هبز»[1] وصاحب كتاب «نظام الطبيعة» Système de la nature[2] اللذين لا يخالجهما شك في صحة المذهب الميكانيكي . على أن القول بالميكانيكية البحتة ليس قصرا على الفلاسفة الماديين ، بل قد وجد من ينتصر له من بين فلاسفة الوحدة أيضاً[3] كما تشهد بذلك فلسفة اسبنوزا الذي لا يقل في دفاعه عن المذهب الميكانيكي عن «هبز» المادي ؛ فهو ينكر حرية الإرادة — إذا فهمنا من الحرية أنها خروج على قانون العلية العام — كما ينكر وجود غاية في الأشياء تتجه حوادث الـكون أو ظواهره إلى تحقيقها . ولـكننا نجد اسبنوزا من ناحية أخرى يقول : إن العلاقات الميكانيكية التي ترتبط بهـا العلل والمعلولات المادية ، يوازيها من جانب الفكر علاقات ترتبط بهـا الأفكار : ومن هنا يقع اسبنوزا في الخلط بين الفكر والوجود الخارجي ، ذلك الخلط الذي هو أبرز ظاهرة في فلسفته .

٢ — وليس في تاريخ الفلسفة صورة محدودة لمذهب الغاية ، كتلك التي

---

(١) قارن الفصل الثاني : الفقرة الخامسة .

(٢) وهو «هلباخ» الذي سبقت الإشارة إليه : راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثانية .

(٣) راجع الفصل التاسع عشر .

ذكرناها للمذهب الميكانيكى . فإنه فى كل حالة يقرر فيها الفلاسفة مبدأ الغائية فى الكون ، يعترفون فى الوقت نفسه بوجود مبدإ الضرورة (أو العلية الميكانيكية) فى بعض نواحيه . فأفلاطون ، الذى يعتبر من غير شك أول فيلسوف غائى فى تاريخ الفلسفة ، يرى أن كل شىء قد ظهر فى الوجود ، وكل شىء يتم كمال وجوده ، يكون ظهوره وكمال وجوده وفقاً لغاية معينة ، وعلى صورة مطابقة لِلْمُثُل التى هى النماذج الثابتة للأشياء . ولكنه فى الوقت نفسه يرى أن كل ما يظهر فى الوجود يظهر مباشرة نتيجة للعلاقات العلية الضرورية . ثم هو يفرّق من ناحية أخرى بين المعقول والمحسوس ، على أساس أن العالم المعقول خاضع لمبدإ العقل والغاية ، فى حين أن العالم المحسوس خاضع لمبدإ الضرورة العمياء[1] .

لكننا نجد الصلة بين ناحيتى الغاية والضرورة فى العالم أكثر وضوحا وتحديداً فى فلسفة أرسطو . فالتغير فى العالم الطبيعى يحصل فى نظره عن الحركة الميكانيكية ، ويخضع للقوانين الميكانيكية البحتة . ولكنه بالرغم من ذلك يرى فى تحرك الأشياء نحو كمالها اتجاهاً منها نحو غاية تتم بتمام الصورة التى هى الوجود بالفعل . وبهذه الطريقة يفرض « أرسطو » فكرة الغاية فرضاً على قوانين الطبيعة الميكانيكية . فإن الطبيعة عنده لا تسير على غير هدى ، بل تستخدم كل شىء لتحقيق غاية ما ، ولا يمكن تفسير هذه الغائية العامة إلا على افتراض أن الطبيعة تتجه من تلقاء نفسها نحو أهداف معينة ، أو تعمل لتحقيق أغراض خاصة . ومن أجل هذا لا ينبغى أن تعتبر العلل الميكانيكية — بالرغم من ضرورة وجودها لتحقق غايات الأشياء — عللا حقيقية بالمعنى الصحيح ، بل العلل

---

(١) يقصد بالضرورة هنا ظهور الأشياء المادية على ما هى عليه كنتيجة لازمة للصلة بين العلة والمعلول . (المعرب)

الحقيقية هى العلل الغائية . وتشبه هـذه النظرية الأرسطية فى « الغاية » طائفة من نظريات الفلاسفة الآخرين كنظرية « ليبنتز » التى يحاول أن يوفق فيها بين الميكانيكية والغائية بنفس طريقة أرسطو ، وكنظرية « لطزه » التى تشابه فى جوهرها نظرية «ليبنتز» .

٣ — وقد كان لـكَنْت فضل السبق إلى تحليل فكرة الغائية تحليلا نقديا تجريبيا (empirical) وإلى النظر فى إمكان تطبيقها على الظواهر الطبيعية : فهو يشرح فى كتابه Kritik der Urtheilskraft (نقد القوة الحاكمة) معنى الأحكام العقلية التى تتضمن إشارة إلى الغاية ، وتلك التى تعبر عن تقديرنا للجمال[1] ؛ فيصف « الغائية » فى الشىء الطبيعى بأنها أمر داخلى راجع إلى طبيعة الشىء ذاته . فقولنا إن لشىء ما غاية يحققها ، معناه أن ذلك الشىء يطابق فكرتنا عنه ، وأن أجزاءه محدودة فى صورتها وفى وظيفتها بمجموعه العام[2] .

وتظهر لنا فكرة الغاية فى الطبيعة كما تظهر فى الـكائن الحى الذى تعمل أعضاؤه ووظائفه وتؤثر أجزاؤه المختلفة بعضها فى بعض من أجل المحافظة على نفسه وعلى نوعه . بل إننا ننتقل من فكرة الغاية فى الـكائن الحى إلى الغاية فى الطبيعة برمتها . فننظر إليها على أنها هى الأخرى نظام أُلِّف على نحو معين لتتحقق منه غاية عامة . والغاية القصوى التى نعتقد أن العالم يجرى نحوها فى

---

(١) قارن الفصل العاشر : الفقرة الثالثة .

(٢) كالساعة مثلا فإنها مركب ميكانيكى غائى توخى فيها صانعها غاية معينة هى الاستعانة بها على معرفة الوقت . فمعنى أنها غائية أنها مطابقة لفكرة صانعها عما يجب أن تكون عليه الساعة ، وأن كل جزء من أجزائهـا قد صنع على نحو معين بحيث يؤدى الوظيفة الخاصة التى تتطلبها الحركة العامة فى الساعة . فتركيب الساعة العام هو الذى يحقق لنا الغاية المنشودة منها ، وهو الذى يحدد من شكل ووظيفة كل جزء من أجزائها : وهكذا الأمر فى كل مركب صناعى . (المعرب)

تطوره غاية أخلاقية : لأننا نُلِحُّ دائماً فى السؤال « بما هى الغاية أو ما هو الغرض » من كيب وكيب حتى نصل إلى هدف أخلاقى ما .

ولا تعارض بين المذهب الغائى والمذهب الميكانيكى ، على شرط ألا نعتبر فكرة الغاية فكرة ثانوية تعيننا على المضى فى البحث ، لا أنها مبدأ أساسى[1] . ولكن إذا نظرنا إلى الغاية من ناحية أنها مبدأ تقضى به طبيعة العقل ، كانت الحالات التى يستحيل فيها التفسير الميكانيكى الصرف (أو على الأقل التى يستحيل فيها ذلك التفسير فى الوقت الحاضر) ، هى أكمل الحالات التى تصدق عليها الغائية بهذا المعنى . ولكن النظريتين (الميكانيكية والغائية) فى الواقع متكاملتان تساعد إحداهما الأخرى ؛ إذ الغاية هى التى تكشف لنا عن العلاقات العِلّيّة بين الأشياء (ووجود العلاقات العلية من افتراض النظرية الميكانيكية) .

نعم قد يمحى الفرق تماما بين ما نسميه «غائيا» وما نسميه «ميكانيكيا» فى نظر عقل أعلى من عقولنا ، وهذا هو الاتجاه الذى اتجهه بعض المناطقة الحديثين أمثال « سيجفارت » و « فنت » فى تعريفهما للغائية والعلية .

٤ — وقد طغت فكرة العلية الميكانيكية وازداد نفوذها فى التفكير الفلسفى عند ما كشف العلم أن حياة الكائن الحى يمكن تفسيرها تفسيراً ميكانيكيا ، وبعد أن مهد «ديكارت» لهذا الرأى بقوله : إن الحيوان مجرد آلة من الآلات . ولكن نظرية أخرى عارضت نظرية ديكارت — أعنى النظرية الحيوية التى اعتبرت جميع ظواهر الحياة خاضعة لمبدإ آخر غير المبدإ الميكانيكى ، وأطلقت على ذلك المبدإ اسم « القوة الحيوية » ؛ فوضعت بذلك حدا فاصلا بين الكائن الحى وغير الحى . وترى هذه النزعَة واضحة على الأخص فى فلسفة «شِلِنْج» الطبيعية التى فسر

---

(١) راجع الفصل الرابع الفقرة الثالثة .

بها نشأة المملكة الحيوانية وأنواعها . غير أن فكرة « القوة الحيوية » لم تكن — لسوء الحظ — عونا ، بل كانت عائقاً للبحث العلمى . فلم يكن لها من القيمة فى تفسير الحياة العضوية أكثر مما كان لنظرية « القوى العقلية » — التى سادت فى القرن الثامن عشر — من قيمة فى تفسير الظواهر النفسية (السيكولوجية) . ولذلك نرى أن علماء الفسيولوجيا فى العصر الحديث ، وعلى رأسهم «لطزه» ، قد خطوا بهذا العلم خطوة جريئة فى سبيل النهوض به ، لما اتخذوا النظرية الميكانيكية قاعدة يسترشدون بها فى دراستهم للظواهر الحيوية . ثم إنه فى الوقت الذى ظهر فيه ذلك النفور من المذهب الحيوى فى علم الفسيولوجيا ، ظهرت بوادر التفسير الميكانيكى للظواهر النفسية فى علم النفس : فقد هجر الفلاسفة فكرتهم القديمة عن « القوى العقلية » هجراً تاما ، واضطلع هربارت بكتابة « علم نفس » جديد يصح أن نطلق عليه اسم علم ميكانيكا العقل [1] .

ولم يمض زمن طويل حتى قضت نظرية « دارون » فى التطور على الاعتقاد الذى كان سائداً بين العلماء — أعنى الاعتقاد بأن وجود غاية بعيدة يتجه إليها الكائن الحى فى نموه ، أمر يستطيع الإنسان ملاحظته بالفعل . فظهور المملكة الحيوانية بمظهر الكائنات الغائيّة لم يكن — على حد قول النظرية « الدارونية » — عن طريق التحديد الاقتصادى فى المجهود الذى يبذله الحيوان لتحصيل غاية مطلوبة له . بل عن طريق إسرافه فى بذل ذلك المجهود على غير هدى ، وصل الحيوان تدريجيا إلى الحالة التى نصفه فيها بأنه مخلوق غائى . فلا يتطور من الكائنات إلا ما كان فيه الاستعداد على البقاء فى معركة الانتخاب الطبيعى ، ولا يستطيع البقاء والثبات فى هذه المعركة إلا ما كان

---

(١) قارن الفصل الثامن : الفقرة السابعة .

تكوينه تكويناً غائيا إلى أقصى حد . ولكن هذا التركيب الغائى ليس إلا واحداً من تراكيب كثيرة أخرى ، وليست الغائية فيه إلا أمراً اكتسبه بطريق تغير عرضى بحت طرأ على فصيلته أو نوعه . هذا ، وقد ظهرت فى السنوات الأخيرة نزعات جديدة نحو المذهب الحيوى مرة أخرى ، فإن نظرية دارون لم تقدر العوامل الداخلية التى تؤثر فى تطور الكائن الحى حق قدرها ؛ ولذلك ظلت مشكلة الحياة بعيدة عن أن تحل كما كانت الحال منذ مائة سنة مضت .

٥ — وقد يدعى بعض الناس ، ويجزمون فى دعواهم ، أن نظرية الغاية لم يعد يوجد ما يبررها بعد ظهور المذهب الميكانيكى . ولكن لا يقول بهذا إلا جاهل بحقائق التاريخ ، ضعيف البصر بأمور الفلسفة . فإن الناظر فى فلسفة «ليبنتز» يرى أنه كان يعتقد أن للقوانين الميكانيكية مجالا آخر أوسع بكثير من ذلك الذى نحصرها فيه اليوم . والناظر فى فلسفة « كنت» يرى أنه أدرك تمام الإدراك الاتجاه العام الذى يتجه نحوه التقدم (الإنسانى) فى العصر الحديث . بل الناظر فى فلسفة « لطزه » يرى أنه بالرغم من نقده البديع لنظرية « القوة الحيوية » ، وبالرغم من فكرته الميكانيكية البحتة عن الحياة العضوية ، كان فيلسوفا غائيا فى فلسفته من أولها إلى آخرها . ويلزم من هذا أنه لابد من طريقة مّا يمكن التوفيق بها بين هاتين النظريتين اللتين تشرحان الظواهر الطبيعية . ولكننا قبل أن نعرف مدى إمكان هذا التوفيق يجدر بنا أن نحدد معنى الغائية ، ومعنى الميكانيكية (أو العلية) ، بصورة أكثر وضوحا ودقة .

أولا : إننا نفهم من العلية علاقة خاصة بين طرفين يتصور أحدهما — وهو العلة — سابقاً فى وجوده الزمنى على الطرف الآخر الذى هو المعلول بطريقة مطردة[1] . ولكننا لا ندعى أن هذا التعريف للعلية يجعل العلاقة بين أى شيئين

(١) راجع الفصلين : السادس عشر : الفقرة السابعة : والثامن عشر : الفقرة الثالثة .

يتصلان اتصال العلة بالمعلول واضحة خالية من كل لَبْس . نعم ، نحن نفترض أن العلة تُحْدِثُ فى كل حالة تقع فيها معلولا خاصا . (ويجب ألا ينسى القارئ أن هناك حالات تعمل فيها ظروف مختلفة على إحداث معلول واحد مشاهد) . ولكن العكس غير صحيح ، وهو أن معلولا من المعلولات يحدث على الدوام عن علة واحدة . بل إن الحوادث الواقعية تؤيد ما يخالف ذلك تماما : أعنى أن المعلول الواحد قد يحدث عن علل كثيرة مختلفة . ويلزم منه أننا نستطيع دائما أن نستنتج المعلول إذا عرفنا علته أو علله الكاملة ، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج العلة إذا عرفنا المعلول .

٦ — وقد يكون فى إمكاننا التغلب على هذه الصعوبة فى علمنا بالكائنات غير الحية ، نظراً إلى ما نشاهده من الاطراد فى وقوع الظواهر الطبيعية فى هذا المحيط . ففى علم كعلم الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء ، يستطيع العالم أن يطمئن إلى استنتاجه العلة من المعلول اطمئنانه إلى استنتاج أى معلول من علته . ولكن الأمر بخلاف ذلك تماما فى علوم الكائنات العضوية : فإننا فى هذه العلوم نبدأ دائما بالمعلول الذى نسميه « حياة » أو « محافظة على الذات » أو « محافظة على النوع » أو « صورة » أو ما شاكل ذلك . أما العلل التى تؤدى إلى المعلول المبحوث فيه فكثيرة ومتغيرة ، بحيث يستحيل علينا أن نستنتج واحدة منها على وجه اليقين . ولهذا لا يغنى التفسير الميكانيكى البسيط شيئاً فى شرح الظواهر الحيوية مهما كان اعتقادنا بأن هذه الظواهر تخضع فى نهاية تحليلها إلى قانون العلية كما تخضع له ظواهر الطبيعة الجامدة . زد على ذلك أن مثل هذا التفسير مستحيل من الناحية العملية .

أما « الغائية » فهى أيضاً نسبةٌ ذات طرفين يتوقف أحدهما على الآخر ،

فهى لذلك لا تتعارض تعارضاً تاما مع العلية . وطرفا الغائية هما الغاية والوسيلة اللتان تربطهما رابطة لا تقل فى قوتها عن الرابطة بين العلة والمعلول ، كما يتضح ذلك من الأفعال الإنسانيـة الإرادية التى تحقق لأصحابها غايات معينة بواسطة وسائل يختارونها دون غيرها لموافقتها لتلك الغايات . غير أن الفعل الغائى يمتاز (عن الفعل الميكانيكى أو العلى البحت) بأننا نستطيع دائمـا أن نتنبأ بنتيجته (التى هى بمثابة المعلول فى الفعل العلّى) ، فإن الصفة الأساسية للغاية هى أنها يمكن التنبؤ بنتيجة الفعل الذى يحققها . فالتفكير فى الغاية يدعو إلى القيام بطائفة من الأفعال التى يرتبط بعضها ببعض ارتباطا علّيا ، وهذه بدورها تؤدى إلى نتيجة نقول إنها النتيجة المطلوبة .

وميزة أخرى يمتاز بها الفعل الغائى ، وهى أنه يقتضى فى أغلب الأحيان اختيار وسيلة أو طريقة خاصة من وسائل أو طرق متعددة ، يصلح كل منها لتحقيق الغاية المقصودة . وهذه الوسائل نفسها غائية إذا نظرنا إليها من ناحية النتيجة التى يمكن أن يؤدى إليها كل منها . ثم إن هذه الغائية تختلف فى درجاتها باختلاف الوسائل التى تحقق غاية معينة ، بأن يكون بعضها آكدَ أو أسرع أو أسهل من البعض الآخر فى تحقيق الغاية المطلوبة .

٧ — فإذا قارنا العلاقة العلّية بالعلاقة الغائية التى توازيها ، وجدنا أن الاختلاف فى الدرجة لا دخل له مطلقا فى العلاقات العلية أو الميكانيكية[1] فإن

---

(١) يعنى أنه لا يقال فى العلاقات العلية (أو الميكانيكية) البحتة إن العلة الفلانية آكد أو أسرع أو أسهل فى وقوع المعلول الفلانى من العلة الأخرى : فإذا استعملنا هـذه الصفات التى تدل على التفاوت فى الدرجة ، فقد نصبنا فـكرة الغاية فى أذهاننا وأضفناها إلى فـكرة العلية : إذ نقول إنها أسرع أو آكد أو أسهل من غيرها . أى بالنسبة إلى غاية نتوخاها . (المعرب)

فكرة الميكانيكية قاصرة على العلاقة المحدودة غير الغامضة التى أحد طرفيها علة والآخر معلول ، فى حين أن الفكرة الغائية قائمة على افتراض أكثر من وسيلة واحدة ، أو أكثر من حيلة واحدة تتحقق بها غاية من الغايات ، وإن اختلفت تلك الوسائل فى درجة تحقيقها لتلك الغاية كما أسلفنا .

ولكن يجب ألا نفترض مع ذلك أن توقع نتيجة معينة لفعل من الأفعال — وهذا لا يكون إلا فى الأفعال الصادرة عن الكائنات التى تستطيع التفكير والإرادة — شرط ضرورى فى وقوع تلك النتيجة ، فإن أفعالنا التى توشك أن تكون ميكانيكية بحتة (كالأفعال الناشئة عن العادة أو الغريزة) لا يظهر فيها أثر للتفكير فى الغاية ، ومع ذلك هى أفعال لا تخلو بالفعل من الغائية . كما أنه يجب ألا نعتقد أن حكمنا على أى شىء بأنه غائى ، يقتضى أننا نعلم تمام العلم الغاية منه والوسيلة التى تحقق هذه الغاية ، بل يكفى فى الحكم أن نشاهد فى الواقع سلسلة من الحوادث أو الظواهر متصلة بعضها ببعض اتصالا منظما .

فيلزم من كل ما تقدم أن الميكانيكية والغائية لا يتعارضان كل التعارض ، بل تكمل إحداهما الأخرى على صورة تساعدنا على فهم الاثنين معاً .

٨ — والأولى بنا إذن ألا نعتبر نظريتى العلية والغائية متقابلتين تقابل الأضداد ، بل الوجب أن ننظر إلى العلية على أنها مفهوم أعم من الميكانيكية والغائية جميعاً ، وأن الميكانيكية والغائية مفهومان مندرجان تحتها ، بمعنى أن الميكانيكية علية ضرورية صريحة ، والغائية علية ضرورية غير صريحة[1] .

---

(١) الميكانيكية علية صريحة لا لبس فيها ، بل هى العلية بالمعنى الدقيق ، إذ يتحقق فيها معنى العلة والمعلول على الوجه الأكمل . أما الغائية فالعلية فيها غير صريحة : فهى من ناحية مثل الميكانيكية فى أن لها وسيلة وغاية وهما بمثابة العلة والمعلول . ومن ناحية أخرى فيها عنصر الاختيار الذى يخرجها عن دائرة العلية المحضة : ففيها الضرورة من ناحية أن وسيلة ما إذا =

ولا تؤدى بنا فكرة الغاية إلى نوع من التجريد الميتافيزيقى إلا فى حالة واحدة ، وهى الحالة التى نفترض فيها أن كل الظواهر الطبيعية ظواهر غائية يدرك ما تتجه إليه من الغايات على نحو ما يدرك الإنسان غايته من أفعاله الإرادية وتصرفاته . كأن نعتقد مثلا أن فى كل كائن القدرة على إدراك غاية يسعى إليها : وعن طريق هذا الإدراك ينظم أفعاله وتصرفاته . أو نعتقد أن العالم كله خاضع لعقل أعلى يدبره و يعين له غاياته التى تتحقق فى ظواهره الطبيعية . نعم لو فكرنا هذا التفكير ، لتحولت فكرتنا فى العلية إلى نظرية ميتافيزيقية (فلسفية) . ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يتناقض الفرض الأول مع ما نشاهده من الحقائق الواقعية ، يمكن التوفيق بسهولة بين الفرض الثانى والنتائج التى وصلت إليها العلوم الجزئية . فإن فكرة وجود تدبير عام فى الكون صحيحة ، حتى ولو لم نذهب إلى الحد الذى ذهب إليه « كنْت » فى تحديد الغاية التى يتجه إليها العالم فى جملته . وقد حاول الفلاسفة محاولات غريبة فى تحديد الغايات التى يمكن لعقل عام مدبر للكون أن يريدها منه . وعن هذا نشأت الصعوبات الحقيقية فى تذييل أية نظرية فلسفية فى طبيعة الكون بنظرية دينية .

والذى يستنتج من كل ما تقدم هو أن حكمنا على أى شىء بأنه خال من الغاية — بالمعنى الدقيق لهذه العبارة — إما معناه أن ذلك الشىء ميكانيكى صرف ، أو أننا افترضنا خطأً وجودَ علاقة غائية بين الظواهر الطبيعية (التى تؤدى إلى وجوده) حيث لا توجد هذه العلاقة .

٩ — وقد يُعترَض بعد كل ما ذكرنا من التحليل لنظريتى الميكانيكية

= اختيرت لزم عنها غاية معينة — كما يلزم المعلول عن علته ، وفيها عدم الضرورة ، بمعنى أن الفعل الغائى لا يتقيد بوسيلة خاصة تحقق الغاية منه ، إذ لصاحبه القدرة على اختيار وسيلة أخرى يرى أنها أوفق لتحقيق غايته . (المعرب)

والغائية ، بأن الفرق بينهما لا يزال غامضاً . فقد يقال مثلا إن المعلول قد يظهر عن علل كثيرة مختلفة حتى فى حالة الظواهر الميكانيكية البحتة مثل الظواهر الطبيعية والكيميائية[1] . فدرجة معينة من الحرارة مثلا قد تَحْدُثُ بالدلك أو بالتسخين أو بمرور تيار كهربائى . ولكننا نرد على هذا الاعتراض بالأمور الآتية :

أولا : أن المعلول فى كل هذه الحالات ليس فى الحقيقة ظاهرة ثابتة تحدث باطراد فى أشد الظروف اختلافا ، بل هو ظاهرة مؤقتة وعرضية — إن صح هذا التعبير — مثل العلة التى أحدثته[2] .

ثانياً : أن ظاهرة المحافظة على الذات (فى الكائن العضوى) لا نظير لها فى الكائنات غير العضوية ، حيث لا تمكن حماية الكائن غير العضوى لنفسه من عوامل البيئة المحيطة به ، وحيث لا نستطيع أن ننسب إلى مجموع أجزائه أو ظواهره وظيفة واحدة عامة تحدد وظائفه الأخرى أو تتحد بها . زد على ذلك أننا لا نجد فى عالم الكائنات غير العضوية تلك الصفة الهامة التى تمتاز بها الكائنات العضوية وهى الاستعاضة بوظيفة من الوظائف الخاصة عن وظيفة أخرى .

ثالثاً : أن القول بأننا نعلم المعلول فى ظواهر الكائنات غير العضوية أكثر

---

(١) وقد ذكر أن ذلك من مميزات الغائية لا الميكانيكية : فإن أمكن وجوده فى الظواهر الميكانيكية (كما يقول المعترض) فقد أشكل الأمر وانبهم وأصبح الفرق بين الظواهر الميكانيكية والغائية غامضاً غير محدود . (المعرب)

(٢) يوضح هذه العبارة ما ذكره المؤلف بعد ذلك من الأفعال الغائية كفعل المحافظة على النفس أو النوع ، فإن مثل هذا الفعل ظاهرة ثابتة تتحقق باطراد تحت أشد الظروف تغيراً . بل إن الكائن الحى يغير فى ظروفه — إذا لم تسعفه فى تحقيق هذه الغاية — ويشكلها بحيث تضمن له البقاء بقدر ما يستطيع . (المعرب)

من علمنا بالعلة قول غير صحيح . وأضعف منه أن يقال إن المعلول وحده هو الشيء الذى نعرفه : فإن المعلول لا يكون أبداً إلا نقطة انتقال لا تقع عليه الملاحظة الإنسانية أكثر مما تقع على الظروف التى تؤدى إليه . ولهذه الأسباب كلها ، يتبين لماذا قصرنا الفكرة الغائية على الكائنات العضوية : أو لماذا — إذا قلنا بوجود الغائية فى الطبيعة كلها — لا تنطبق فكرة الغائية إلا على بعض نواحى العالم أو بعض مبادئه .

وليس من شك أيضاً فى أن أحكامنا التقديرية لها أثرها فى هذا الموضوع ، إلى جانب الأدلة النظرية البحتة . فإن الحياة والمحافظة على النفس أو على النوع لهما من القيمة ما ليس للموت والفناء ، ومن الطبيعى أن نعتبرها الغاية التى يجب أن تتحقق بكل الوسائل الممكنة . ولكننا ناقشنا موضوع الغائية بعيداً عن هذه النقطة (نقطة القيم) لأن غرضنا هنا شرح الناحية النظرية وحدها ، ولأن الحقائق الواقعية نفسها تمدنا بما يكفى فى تفسير الفرق بين المذهب الميكانيكى والمذهب الغائى ، أو بما يكفى فى البرهنة على وجود ذلك الفرق .

ولاشك كذلك فى أن تطبيق فكرة الغائيـة فى علم الحياة قد عاد ببعض الفائدة على هذا العلم ، لأنها فكرة تساعدنا على كشف حقائق هذا الميدان وتفسر لنا الظواهر المعقدة فيه . كما أنه لاشك فى أن تطبيق هذه الفكرة فى علوم الكائنات غير الحية قد أدى فى أغلب الأحيان إلى أخطاء فاحشة . وإذا أردنا أن ندرك هذا الأمر على الوجه الصحيح ، وجب أن ننظر إلى الصلات التى ترتبط بها الكائنات غير الحية نفسها ، لا إلى أية فكرة عملية نفرضها على هذه الكائنات فرضاً .

الفصل الحادى والعشرون

الجبر والاختيار

Determinism and Indeterminism

١ — يتصل مذهبا الجبر والاختيار من بعض الوجوه بمذهبى الميكانيكية والغائية المتقدمى الذكر . فإن مذهب الجبر يؤيد فكرة العلّية العامة ويرد كل شىء فى الوجود إلى العلة والمعلول ، أو المقدمات والنتائج ، والبواعث والأفعال . أما مذهب الاختيار فيرى أصحابه أن بعض الأفعال الإنسانية — وهى الأفعال الإرادية — على الأقل — ممكنة الوجود[1] معتمدين فى ذلك على بعض الحقائق التى نشاهدها فى حياتنا الخلقية . ولكن الصلة بين مذهبى الجبر والاختيار من جهة ، ومذهبى الميكانيكية والغائية من جهة أخرى ، ليست قوية كما قد نظن . فإننا قد لاحظنا أن مذهبى الميكانيكية والغائية يمكن التوفيق بينهما بإدخالهما معاً تحت فكرة واحدة أعم منهما هى فكرة العلية . ولاحظنا من تاريخ الفلسفة أيضاً أن أنصار مذهب الجبر ليسوا دائماً من أتباع النظرية الميكانيكية وحدها ، بل إن بينهم عدداً كبيراً من أتباع النظرية الغائية . أما الصلة البارزة القوية فهى التى بين النظرية الميكانيكية ومذهب الجبر ؛ فإن القول بالميكانيكية كثيراً ما يشق لنفسه طريقاً إلى «جَبْرِيَّة» من نوع القول بالقضاء والقدر (Fatalism) الذى يعتبر العالم دائرة مقفلة من الحوادث يتصل بعضها ببعض اتصالا عليا بحتا لا دخل لاختيار الإنسان فيه ، وأن كل ما يحدث من الحوادث قد قُدِّر

---

(١) أى ليست ضرورية حتمية الوقوع .

أزلا وأحصى عدداً ، كما لو كان نتيجة لعملية حسابية عظمى قام بها عقل حاسب .
وإنك لتجد هذه النزعة ظاهرة كل الظهور فى فلسفة « هلباخ » صاحب كتاب
« نظام الطبيعة »[١] ، فإنه يدافع فى هذا الكتاب عن نظرية الجبر دفاعا حارا
ويحاول إقناع قرائه بصحتها . ولن نعمل فى معارضتها هنا بأكثر من أن نرجع
بالقارئ إلى الحجج التى ذكرناها فى الفصل السابق[٢] . فقد أوضحنا هنالك أن
فى العالم صلات غير الصِّلات الميكانيكية البحتة ، ويلزم منه أنه يستحيل علينا
أن نتجاهل أثر الأفعال المختلفة التى تصدر عن الإنسان (بل وعن سائر الكائنات
الحية) فى تحديد ما نسميه « مجرى الحوادث » .

ويطلَق مذهب « الاختيار » عادة على مذهب فى طبيعة الإرادة الإنسانية
لأن العملية النفسية التى نسميها « عملية الاختيار » لا تلعب دوراً هاما إلا حيث
توجد الإرادة ، ولأن المفاهيم الأخلاقية والقانونية كالفضيلة والرذيلة والتبعة
والحساب ونحوها ليس لها معنى إلا فى عالم الإرادة — أى فى عالم الاختيار .

٢ — ولم تلق مسألة حرية الإرادة (الاختيار) عناية كبيرة فى فلسفة
القدماء . فإن الذى أثاره فلاسفة اليونان وأجابوا عنه ، كان مسألة الخير والشر فى
الأفعال لا مسألة الجزاء والاستحقاق . ولم ينصبوا مُثُلَهم الأخلاقية العليا فى درجة
من السمو بحيث يبدو الوصول إليها متعذراً إلا على القليل من أفراد الناس ،
ولذلك لم تكن فلسفتهم الخلقية بحاجة إلى أن تواجه مشكلة من أقوى المشكلات :
أعنى مشكلة المقابلة بين العمل والنية ، حيث يقصِّر الإنسان فى الوصول إلى غايته
مع توفر النية وتوجيهها إلى تحقيق أكبر خير ممكن . ولكن المقابلة بين العمل

(١) Système de la nature : راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثانية .
(٢) راجع الفصل العشرين : الفقرة السادسة وما بعدها .

والنية مسألة لا مفر منها . وإذا نظرنا إليها من الناحية التاريخية ، وجدنا أنها دخلت إلى الأخلاق عن طريق المسيحية[١] ، وأنه منذ ظهورها ظهر النزاع بين فكرتي الجبر والاختيار في جميع عصور الفلسفة . وسنعرض فيما يلي لأهم الأدوار التي مر بها ذلك النزاع فنقول :

أنكر «اسبنوزا» حرية الإرادة إنكاراً باتا ، لأن مذهبه الفلسفي العام يؤدي به ضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر . أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي إليه . وكما تلزم الخواصُّ الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن حي من محض طبيعته ، ولليبنتز نظرية في الجبر لا تختلف كثيراً عن نظرية اسبنوزا ، ولكنه يميز بين جبرية الأفعال الميكانيكية الصرفة ، وجبرية الأفعال التي تبعث عليها بواعث (خلقية) . ويرى أن البواعث لا تحمل الإرادةَ الإنسانية على العمل بطريقة ميكانيكية محضة ، كما لا تحمل القضيةُ الهندسية الناظرَ فيها على الاعتراف بصحتها . ومعنى هذا أن البواعث تحركنا إلى العمل ، ولكنها لا تدفعنا إليه دفعا .

أما المفكرون الأحرار فقد اعترفوا في فلسفتهم ودياناتهم العقلية بحرية الإرادة الإنسانية ، كما اعترفوا بخلود النفس ووجود الله . وقد حاول رجال هذه المدرسة أن يثبتوا إمكان الاختيار للإنسان بأدلة التجأوا فيها إلى التشبيه والتمثيل . فقال « تتنز » Tetens[٢] مثلا إن الإرادة تشبه لولباً من الصلب يتوقف اتجاه حركته

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الرابعة .

(٢) نقولاوس تتنز (١٧٣٦ — ١٨٠٧) كان أستاذا لعلم الطبيعة في «بوتزو» ثم صار بعد سنة ١٧٧٦ أستاذاً للفلسفة في كيل . وفي سنة ١٧٨٩ عين مستشاراً للكلية المالية في كوبنهاجن وبقي بها حتى مات : قارن الفصل الثامن : الفقرة السابعة .

على الأشياء التى صادَفَ وجودها حوله ، ولـكن قوته على الحركة أمر ذاتى له وداخل فى طبيعته . فالذى يعيِّن اتجاه الإرادة هو ذاتها . وكما أن الماء يسيل من الإناء الممتلئ به فى الجهة التى يجد له فيها منفذا ، ولا يسيل نحو هذا المنفذ إلا إذا وقع ضغط من الماء نفسه على الوضع الذى يسيل فيه ، كذلك الإرادة يجب أن نتصورها على أن فيها القوة على الفعل فى الاتجاه الذى توجد فيـه هذه القوة ، وإن كان فعلها لا يتحقق إلا لسبب عارض أو ظرف طارئ .

٣ — أما « كَنْت » فيضع لحرية الإرادة أساساً جديداً يختلف فيه عن غيره ، فإنه يبتدئ فلسفته الخلقية بفكرة القانون الأخلاقى أو « الأمر المطلق » الذى يتطلب من الإنسان طاعة عمياء لا هوادة فيها ، ثم يقول إن هذا القانون : أعنى الأمر المطلق وما يتطلبه من فعل — لا معنى لهما إلا إذا افترضنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا إمكانَ تحققه . ولـكن أين يُتَصَوَّر إمكان تحقق القانون الأخلاقى ؟ ليس فى عالم التجربة الذى يخضع لقانون العلية العام ، لأن طبيعة العلية تتعارض مع وجود أى قانون مطلق : بل يجب ، لـكى تتحقق الحرية على الوجه الأكمل ، أن يوجَدَ عالم غير العالم المحسوس ، وهو عالم « الأشياء فى ذاتها » : ومن هذا العالم الإرادة . فالإرادة فى ذاتها حرة ، ولـكنها من حيث هى ظاهرة من الظواهر ، (أى من حيث هى خاضعة للتجربة) خاضعة لقانون العلة والمعلول .

وقد وضع « شو بنهور » نظرية قريبة الشبه جدا بنظرية « كَنْت » ، لأنه ميز هو الآخر بين عالمين : عالم الظواهر الخاضع لحدود الزمان والمكان والعلية ، وعالم الحقائق فى ذاتها ، وهو غيب محض لا سبيل إلى معرفته . وتبتدئ حرية إرادة الفرد فى نظره من اللحظة التى يقع فيها أول اختيار له ، فتتعين بها صفاته

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثامنة .

الأخلاقية فيما يلي ذلك من الزمن ، وتصدر عن هـذه الأخلاق الثابتة أفعاله صدور المعلول عن علته .

ويرى « هربارت » أن مذهب الجبر هو المذهب الأخلاقي المعقول ، لأن غيره من المذاهب لا يصلح اتخاذه أساساً لأي نظام حقيقي في التربية الإنسانية ، ولأنه هو المذهب الوحيد الذي يحول دون إرجاع كل شيء إلى أسباب تحكمية أو أسباب غير معقولة .

أما « لطزه » فيذهب مذهب الاختيار ، لأنه يرى أن لا معنى للحكم الخلقي على الأفعال الإنسانية ، ولا لمحاسبة الناس على سلوكهم ، واعتبارهم مسئولين عن أعمالهم ، إلا بافتراض حرية الإرادة . نعم إن الحرية معنى لا يمكن تفسيره ، ولكن يجب علينا أن نبرهن — وفي استطاعتنا أن نبرهن — على أنها يمكن التوفيق بينها و بين القانون التجريبي العام الذي هو قانون العلة والمعلول .

والمذهب الغالب في الوقت الحاضر في دوائر علم النفس والفلسفة العامة والأخلاق هو مذهب الجبر ، و إن كان مذهب الاختيار لا يزال مأخوذاً به في دوائر القضاء والدين ، وفي نظر الرأي العام .

٤ — هذا ، و يمكن النظر في مسألة حرية الإرادة من ثلاثة وجوه : الوجه الفلسفي (الميتافيزيقي) والوجه النفسي (السيكولوجي) والوجه الأخلاقي . ولكن يجدر بنا قبل الخوض في هذه المسائل أن نذكر أن الذي دعا الفلاسفة إلى الكلام في حرية الإرادة ، و إخراجها بهذه الصفة عن قانون العلية العام ، هو ما لاحظه الإنسان في نفسه من بعض نواحي الحياة الخلقية التي لا تخضع لهذا القانون . ولو كانت خاضعة له لما جرؤ أحد على القول بوقوع الاستثناء فيه . أما الحجج الفلسفية التي يستند إليها الأخلاقيون في قولهم بحرية الإرادة فهي حجج

ناقصة ضعيفة ، لأنهم يفرضون حرية الإرادة فرضاً ، ثم يحاولون البرهنة عليها ولا يتجاوزون هذا الحد . ثم إن الطريقة التي يسلكونها فى التدليل على مطلوبهم لا هى بالطريقة العلمية ولا بالكافية (فى إقناع خصومهم) ، لأنهم إما يلجأون إلى التشبيهات والاستعارات ، أو يفترضون وجود عالمين يسمونهما عالم الظواهر وعالم الحقائق فى ذاتها ، و يفترضون أن الحرية شىء فوق مقدور العقل إدراكه أو البرهنة عليه بالمعنى الصحيح لكلمة البرهان ، لأن الحرية فى نظرهم لا تكون حرية بمعناها الدقيق لو كانت نتيجة لازمة من مقدمات افترضناها ، أو لو أمكن إدخالها تحت قانون ما أعم منها .

وقد يقولون أحيانا إن « الضرورة » (التى يدعيها خصوم الحرية) ليست إلا من خلق العقل : أى ليست إلا وليدة تلك القوة التى بها ندرك العالم ، أما العالم نفسه فليس فيه أجزاء[1] . وجوابنا عليهم أن نقول إنه يستحيل علينا أن نتكلم عن أشياء لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وضع قيمة لها : و إذن فإما أن نقول إننا لا نستطيع تعريفاً لتلك الأشياء التى يسمونها « حقائق فى ذاتها » ، وبذلك لا يكون للحرية أى مفهوم فى أذهاننا (لأنها من تلك الأشياء) ؛ أو نقول إننا نعتبر مثل هذه الأشياء مما يمكن العلم به ، و يلزم منه أن نفترض أنه لا بد من وجود صِلاتٍ مطردة بينها . زد على ذلك أن ادعاء هؤلاء الفلاسفة وجود عالمين مختلفين — هما عالم الظواهر وعالم الحقائق فى ذاتها — لا يبرر وجود الحرية بمعناها الأخلاقى الخاص ، أى حرية الإرادة الإنسانية التى هى موضوع بحث علماء الأخلاق والفلاسفة : وهؤلاء هم الذين يبحثون الإرادة

---

(١) أى حتى يقال إن الجزء الفلانى منه ضرورى أو غير ضرورى للجزء الآخر أو للعالم فى جملته . (المعرب)

من هذه الناحية الخاصة : أى أنهم لا يعنيهم الحرية بمعناها العام الذى قد تشترك فيه الكائنات جميعها على حد سواء : أعنى الحرية بمعنى مطلق التحرر من القيود ، فإن هذا المعنى قد يصدق فى الحجر عند سقوطه ، كما يتحقق فى الإرادة الإنسانية حال اختيارها .

وليست أدلة علماء النفس فى إثبات حرية الإرادة بأفضل من أدلة الفلاسفة ؛ فإن علم النفس يقول بحرية الإرادة على أساس أن الإنسان يختار من بين الأفعال المتساوية فى الإمكان واحدا منها ، ولكن التأمل الباطنى فى الفعل الإرادى ، كثيراً ما يكشف لنا أن الباعث على اختيار فعل من الأفعال دون غيره ، إنما يرجع إلى وجود سبب خاص ؛ فإذا لم ندرك تأثير ذلك السبب ، أو لم نتذكره ، وافترضنا وجوده قياساً على الأسباب التى ندرك أنها تؤدى إلى مسبباتها ، فقد سلكنا فى ذلك الافتراض مسلكا علميا لا غبار عليه .

٥ — ثم إننا لا ندرك من حياتنا الباطنية دائماً إلا جزءا يسيرا ، ولذلك لا نجد صعوبة على الإطلاق فى وصولنا إلى الاستنتاج السابق (أى استنتاجنا أن اختيار الإرادة مسبَّب بأسباب داخلية خاصة) . انظر مثلا إلى ما نسميه عادةً « خلق » الشخص ، فإنه لا يبدو لنا — عند التأمل — أنه مركب من عناصر يمكن تحليلها تحليلا واضحاً جليا ، بل يظهر بمظهر القوة التى يتمركز فيها تكوين الشخص العام ؛ ولا يدلنا ذلك القدر الضئيل الذى يظهر من هذه القوة فى حياتنا الشعورية ، على ما تحتويه من العناصر أو ما هو كامن فيها من النشاط . ثم إن النزاع الذى يبدو أنه قائم بين حياتنا الباطنة والجوهر المقوِّم لها ، تؤيده من ناحية أخرى حقيقة لا يتطرق إليها الشك ، من حقائق الحياة النفسية ذاتها : أعنى استقلال هذه الحياة إلى حد كبير جدا عن العوامل الخارجية ، أو العوامل

العرضية . وأبسط مثال على عدم تأثرنا بقوة العوامل الخارجية ، أننا كثيراً ما نتوجه بكل انتباهنا إلى شيء من الأشياء هو فى ذاته حقير وضعيف ، مع وجود أشياء أخرى إلى جانبه هى أعظم وأقوى . ومن هذا القبيل أيضاً ما نشاهده من انغماس رجل العلم فى مسألة علمية ، أو الشاعر فى معنى شعرى ، بحيث يغلقان باب الشعور دون كل مؤثر خارجي مهما كانت قوته ، ويحولان دون وصوله إليه

وليس من شك فى أن القائلين بالجبر عن طريق القضاء والقدر (Fatalists) يغفلون الحقائق التى أشرنا إليها تمام الإغفال ، وأن القائلين بالجبر الذاتى لا يقدّرون لها الأهمية التى تستحقها ؛ فهى دلائل واضحة على أن الإرادة الإنسانية حرة مطلقة الاختيار ، بمعنى أنها مستقلة عن العوامل الخارجية التى تحيط بصاحبها . ولكن يجب فى الوقت نفسه أن نلاحظ أن هذه الحرية ليست الحرية التى يقول بها أصحاب « الاختيار » ؛ فان الحرية التى نتكلم عنها هنا ، تظهر حتى فى الأفعال التى ليست مناطاً لحكم خلقى أوقانونى (كما هو الحال فى أفعال الحيوان الإرادية) . كما أنه يجب أن يُلاَحظ أن الحرية بهذا المعنى لا تساوى صدور الفعل عن غير أسباب على الإطلاق ؛ بل هى الحرية التى نعنيها عند ما نقول إن الإرادة الإنسانية فى اختيارها تخضع لسلطان العقل ، لأنه هو الذى يوجهها ويوجه الأفعال الصادرة عنها . ولكن من ناحية أخرى تدلنا التجربة على أن للظروف الخارجية أثراً غير قليل فى أفعالنا وتصرفاتنا ، وإن كان ذلك الأثر يختلف قوة وضعفا باختلاف أفراد الناس . ويلزم مما تقدم أننا لا نستطيع أن نشك فى إمكان حرية الاختيار فى الأفعال الإرادية : أى حرية الاختيار بالمعنى الذى حددناه لهذه الكلمة . وتظهر هذه الحرية ظهوراً واضحاً عندما تتوافر البواعث النفسية على فعل من الأفعال ، وتقوى إلى درجة لا يمكن فى الحالات

العادية مقاومتها ، وتستمد قوتها إما من عامل خارجي يثير اهتمامنا بالفعل ، أو لشعورنا بقيمة خاصة له .

٦ — ويقتضى مذهب حرية الإرادة من الناحية الخلقية وصف أفعال الإرادة بالحسن والقبح[1] فإن الإرادة من حيث هى ، تستطيع أن تفعل الحسن والقبيح على السواء . فإذا اتجهت النية إلى الخير ، وُصِفَ الفعل بالحسن مع إمكان اتجاهها إلى طريق آخر . و إن اتجهت إلى الشر ، وصف الفعل بالقبح مع إمكان اتجاهها إلى طريق آخر . وفى كلتا الحالتين تظهر الإشارة إلى حرية الإرادة فى قولنا « مع إمكان اتجاه النية إلى طريق آخر » . أى أن صفتى الحسن والقبح فى الأفعال ليس لهما صلة مطلقا بكون الإرادة فى ذاتها خيرة أو شريرة[2] .

ولكننا نستطيع أن نحكم على الأفعال الإرادية بأنها خير أو شر بقطع النظر عن افتراض أنها أفعال اختيارية ، وهذه مسألة لابد من تقريرها هنا لأننا نرى أن صفتى الخير والشر تعبران عن أقصى درجات التفاوت فى التقدير الخلقى . ولا يخفى أن الكلام عن وجود أفعال مختلفة ، كل منها ممكن الوقوع ، يفترض وجود نزاع نفسى داخلى (تُعْطَى الغلبة فيه للفعل المختار) . فالواجب إذن أن تعطى القيمة الخلقية العليا — لا للشخص الذى تغلّب على بعض العوامل النفسية حتى اتجهت إرادته نحو الخير ، بل لذلك الذى تصدر أفعال الخير عنه فى سهولة ويسر ، كنتيجة لازمة لتكوين خلق خاص . وهذا النوع اليسير السهل من الخير هو الغاية القصوى من الحياة الإنسانية[3] . زد على ذلك أن فعل الخير الذى

---

(١) قارن الفصل التاسع : الفقرة الحادية عشرة .

(٢) فإن الإرادة كما ذكرنا حرة فى ذاتها قابلة لأن يصدر عنها الحسن والقبيح من حيث هى : أى بقطع النظر عن أنها إرادة خيرة أو شريرة : فحسن الفعل أو قبحه يلزمان من اتجاه النية إلى جهة الخير أو الشر مع إمكان اتجاهها فى كل من الحالتين إلى الجهة الأخرى . (المعرب)

(٣) يلاحظ أن المؤلف يفرق بين وصف الفعل الإرادى بأنه خير أو شر ووصفه بأنه =

يصدر عن فاعله من غير نزاع داخلى ضد عوامل الرذيلة ، أو حيث يستوى عنده أمران فلا يدرى أيهما يفضل ، لايفقد شيئاً مطلقا من قوته الخلقية . أما فعل الخير الذى هو نتيجة النزاع النفسى فيفقد كثيراً من قوته الأدبية[1] .

وهنالك مسألة أخرى ، وهى أن فكرتى الحسن والقبح (الحمد والذم) هما المقياس العملى الذى نقيس به « قوة » الإرادة الخلقية ، فإننا نلجأ إليهما فى حياتنا العادية وفى دُورِ القضاء فى تقديرنا لأعمال الإجرام ، فنحاول أن نتعرف أنواع البواعث التى تدفع الناس فى سبيل الأعمال الإرادية — المتعمدة ، وعددَ هـذه البواعث ودرجَتَها من الشدة أو الضعف . ولـكن كثيراً ما يُنْسى المعنى المقصود من هذين اللفظين (الحسن والقبح) فى مثل هذه المواقف ، مع ماله من الأهمية العملية الـكبيرة فى مسائل الأخلاق العملية .

٧ — ويعلق أصحاب مذهب الاختيار أهمية كبيرة على القول بأنه كان فى وسع الفاعل أن يفعل خلاف ما فعل ، ويفسرون « الضرورة » ذلك التفسير القديم : أى بمعنى استحالة وقوع غير ما وقوعه ضرورى . وبهذا المعنى لا يعتبرون الفعل ضروريا (إجباريا) إذا وقع وكان فى الإمكان وقوع غيره ؛ كما أنه فى حالة إمكان

= حسن أو قبيح (محمود أو مذموم) . فالأفعال الخيرة الصادرة عن الإرادة بدون نزاع داخلى توصف بأنها خير ، ولها القيمة الأخلاقية العليا ، والصادرة بعد نزاع داخلى توصف بأنها حسنة أو محمودة (meritorious) ، وقيمتها الخلقية أقل من سابقتها . (المعرب)

(١) فالشخص الذى تصدر عنه أفعال الخير من غير نزاع نَفْسِىّ أفضل فى نظر المؤلف من غيره الذى يعمل الخير بعد نزاع داخلى بين طبيعتيه : وهو أفضل فى نظره بالرغم من أن أفعاله تصدر عن طبيعته الخلقية الخيرة صدوراً يكاد يكون آليا لا اختيار فيه . فهو أشبه بالملائكة الذين لايصدر عنهم الشر لاستحالة صدوره عنهم ، لأنهم مجردون عن الشهوات والأهواء التى هى مصدر الشر . ولـكن كتّابا آخرين يفضلون النوع الثانى من الرجال : أى يفضلون الرجل الذى يفعل الخير بعد انتصاره فى معركة نفسية داخلية على جنود الشر . وهؤلاء الـكتاب هم بعينهم الذين يفضلون آدم على الملائكة لهذا الاعتبار . (المعرب)

وقوع غيره ، لا يعتبرونه معلولا أيضاً ، لأن العلية لا تكون إلا علاقة ضرورية (بين علة ومعلول) . ولكننا نرد عليهم بأن فكرة « الإمكان » لا تتعارض مطلقا مع فكرة الضرورة ، وأنّ تعريف « وولف » للضرورة بالمعنى الذى أسلفناه ، لا يمكن أن نأخذ به على إطلاقه : فإن الشىء يعتبر « ممكنا » إذا تحقق بعض الشروط اللازمة لوجوده ، لا كلها ، وإذا شاركته أشياء أخرى فى افتقارها فى وجودها إلى هذه الشروط . وعلى هذا لا نقول إن حادثا ما ضرورى الوقوع لأننا عرفنا الشروط العامة لوقوعه ، بل لابد أن نعرف أيضاً شروطه الخاصة لكى نستطيع أن نقول إن هذا الحادث دون غيره هو الذى سيقع . ومعنى هذا أن « الضرورة » فى حالة وقوع فعل من الأفعال ، لا تتعارض مطلقا مع إمكان وقوع أفعال أخرى غيره . والقول بأن حوادث أخرى ممكنة الوقوع إلى جانب حادث خاص وقع بالفعل ، معناه تجريد فى الذهن للعوامل الخاصة التى أدت إلى وقوع ذلك الحادث ، وإدراك أنها سبب كاف فى وقوعه . أما حكمنا على أى شىء بأنه مستحيل الوقوع ، فمعناه أنه لا يوجد عامل ما من العوامل التى تؤدى إلى وقوعه . فنحن بهذا المعنى نستطيع أن نستنتج من علمنا بشىء من الأشياء إمكانَ وقوعه ، ونستنتج من علمنا بضرورة وقوعه أنه متحقق بالفعل : وتحققه بالفعل يتضمن إمكان وقوعه وزيادة (ولهذا كله قواعد فى علم المنطق) . ولكن من الخطأ أن نستنتج استحالة أى شىء — كاستحالة الضد مثلا — من علمنا بضرورة غيره . فإذا رجعنا إلى المسألة (الخلقية) التى كنا بصددها ، أمكننا أن نقول إن لنا مطلق الحق فى أن نفترض إمكان وقوع فعل آخر غير الفعل الذى وقع ، لأن كل عملية « اختيار » تقتضى وجود بواعث أو عوامل لو وجدت بدون معارض ، أو لو كان لها الغلبة على العوامل الأخرى ، لحولت فى الواقع مجرى الفعل إلى طريق آخر .

٨ — فالنتيجة المنطقية التى ننتهى إليها من كل ماتقدم إذن : هى أن أحكامنا الخلقية التى تتركز حول فكرتى الحسن والقبح تتفق تماماً مع عزمنا التام الذى تأخذ به الإرادة بالفعل فى اختيار أمر من الأمور . والذين لهم أدنى دراية بالعوامل النفسية المعقدة التى تؤثر فى أفعالنا الاختيارية ، يدركون أن تكويننا الجسمى والعقلى يجعل من الممكن أن تصدر عنا أفعال مختلفة متنوعة . زد على ذلك أن وقوع الاختيار منا بالفعل ، قد برهن بما لا مزيد عليه لمستزيد ، على أن الأغراض التى نرمى إليها من أفعالنا متعددة وكثيرة . فمن المستحيل إذن أن ننكر على أى إنسان أنه كان فى استطاعته أن يفعل خلاف ما فعل .

ولنا أن نستنتج النتيجة السابقة نفسها فيما يتعلق بفكرتى المسئولية والجزاء : وهما فكرتان لهما من الأهمية فى القانون أكثر مما لهما فى البحوث الخلقية .

وخلاصة القول أن أفعال الإنسان تصدر عنه هو نفسه ، وأن لتكوينه العادى من الأثر فى أفعاله أكثر مما للظروف العرضية الخارجة عنه . وهذه كلها نتائج نستنتجها مما سبق من غير حاجة إلى زيادة فى الشرح أو التدليل : أعنى أن حرية الإرادة التى ينسبها القاضى إلى المجرم ، ليست الحريةَ التى يفهمها أصحاب مذهب « الاختيار » ، بل هى حرية الفاعل فى فعله مستقلا عن العوامل الخارجية التى تؤثر فى اختياره : وهى حرية العقل فى تقديره لقيمة القانون الوضعى أو القانون الخلقى ، وإدراكه لسلطتهما الكاملة . ولو أن المقصود بالحرية كان معنى آخر غير هذا ، لكان من الحق تحديد سن الراشدين الذين تقع عليهم المسئولية القانونية . ولو كانت الإرادة لا تتأثر بأى شىء ، لما تأثر الإنسان بالسكر أو الجنون مع أنهما يعتبران فى جميع القوانين من الظروف المخففة فى حالة وقوع الإجرام . وإذا افترضنا من ناحية أخرى وجود اختيار يجرى على غير قاعدة ،

ويتم بدون بواعث تبعث عليه ، لـكان فى ذلك قضاء على فـكرة ذاتية الفرد وشخصيته الروحية ، وعلى صِلاَته الدائمة بغيره من أفراد بنى الإنسان . فالحرية (المطلقة) كما يفهمها بعض أصحاب مذهب الاختيار ، فيها ضربة قاضية على الفكرة القانونية والخلقية فى الحياة الإنسانية .

٩ — وأخيراً ، ليس إنكار العلية بمعناها الدقيق فى وقوع الحوادث النفسية مما يؤيد وجود الحرية (المطلقة) للإرادة[١] . فإن ذلك الإنكار ليس معناه أن الحياة العقلية تجرى على غير قانون ما ، ولا معناه أن الإرادة غير مقيدة فى اختيارها بأى شرط من الشروط أو ظرف من الظروف . وإنك لترى علماء النفس يفسرون بعض مظاهر الحياة النفسية بالاستعانة ببعض النواحى الفسيولوجية ، وحجتهم فى هذا أن ظواهر الحياة النفسية الصرفة لا تظهر بينها علاقات العلية ظهوراً مباشراً . فإذا أردنا مثلا أن نفسر كيف تتغلب الإرادة على البواعث الخارجية مهما كانت شدتها وقوتها[٢] — وهذه مسألة يشاهدها كل منا فى تجاربه — استحال علينا ذلك لو التجأنا إلى التأمل الباطنى وحده . ثم إنه يستوى فى نظر الأخلاق والقانون أن المسألة ترجع إلى عمليات عقلية شعورية صرفة ، أو إلى شىء آخر غير شعورى . أى شىء غير شعورى موجود فى التكوين النفسى العام للفرد وراء مظاهر الحياة الشعورية .

فإنكار وجود العلية فى مظاهر الحياة النفسية إذن ، ليس له أهمية مطلقاً فى مسألة حرية الإرادة . وقد أصاب « ليبنتز » عندما فرّق بين كون الفعل نتيجة لباعث أخلاقى ، وكونه نتيجة لأسباب ميكانيكية ضرورية . فإن حرية الاختيار

---

(١) راجع الفصل الثامن عشر : الفقرة الرابعة .

(٢) قارن الفصل الحادى والعشرين : الفقرة الخامسة .

فى الإنسان ، واستقلال إرادته فى فعله عن المؤثرات الخارجة عنه ، لايظهر فيهما ذلك الاطراد ولا تلك البساطة اللذان نجدهما فى العلاقات العلية بين الأشياء كما يفهمها المذهب الميكانيكى[1]

الفصل الثانى والعشرون

الفلسفة الإلهية (المذاهب الإلهية فى الفلسفة)

Theological Schools in Metaphysics

١ — ينقسم فلاسفة « ما بعد الطبيعة » فى موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة الآراء ، ولكننا سنعرض هنا لدرس الناحية الفلسفية لأهم أربعة من هذه المذاهب وهى : مذهب التأليه Theism ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب وحدة الوجود Pantheism ومذهب الإلحاد Atheism . وسنضع الثلاثة الأولى من هـذه المذاهب تحت عنوان واحد شامل هو « مذهب التوحيد » Monotheism ، لأنها تشترك كلها فى صفة واحدة وهى احتواؤها على فكرة إيجابية عن الإله . نعم قد نجد فى تاريخ الأديان صوراً أخرى للاعتقاد الدينى ، كالقول بتعدد الآلهة : وهو المسمى بالشرك Polytheim وكعبادة الأشياء المسحورة (Fetishism) وغير ذلك . ولكنها صور اعتقادية لم تلق تأييداً من الناحية الفلسفية ، وهذا هو السبب فى إغفالنا لذكرها فى هذا الفصل .

ثم للمذاهب الأربعة السابقة أقسام يجب التفرقة بينها ، لا سيا الأقسام التى

---

(١) راجع الفصل العشرين .

تدخل عادة تحت ذلك الاسم المبهم العام المعروف « بوحدة الوجود » .

ومن ناحية أخرى يجب أن نلاحظ أن الصلة وثيقة جدا بين المذاهب الفلسفية الإلٰهية ومذاهب الفلسفة العامة[1] : فمذهب التأليه مثلا يمت بصلة قوية عادة إلى المذهب الروحي والمذهب الثنوى ؛ ومذهب وحدة الوجود شديد الصلة بمذهب الوحدة ؛ كما أن مذهب الإلحاد نتيجة طبيعية للمذهب المادى ؛ والقولُ بالتأليه يسير جنبا إلى جنب مع القول بالغاية .

ويتضح — حتى من هذا العرض البسيط — أن المذهب الثانى من مذهبى التأليه — وهو مذهب المؤلهة الطبيعيين — أبعد مذاهب الفلسفة الإلٰهية كلها عن التحديد ، وأقربها إلى الاتفاق مع أكبر عدد من النظريات العامة . فهو بالفعل مرادف لمذهب الإلحاد ؛ لأن مجرد افتراض وجود إلٰه لا عمل له إلا أنه العلة الغائية للعالم ، يحول دون وقوف الإنسان من هذا الإلٰه موقفا دينيا أو أخلاقيا صريحا ، اللهم إلا موقف مجرد التقديس . أما مذهبا التأليه ووحدة الوجود فقلما تعالجهما الفلسفة النظرية فى شىء من التفصيل ، ولذلك تتوقف أهميتهما على الصفات الإلٰهية التى يصفان بها الله — مثال الخير الأعلى — كما يستمدان شيئا من قوتهما من موقف التقديس والعبادة الذى يقفه الإنسان من ربه .

٢ — ويمكن القول بأن مذهب التأليه أكثر المذاهب السابقة كلها شيوعا فى تاريخ الفلسفة . ومن أشهر من أخذ به من الفلاسفة أفلاطون وأرسطو من القدماء ، وديكارت وليبنتز و « كنْت » وهربارت ولطزه من المحدثين : فإن لكل من هؤلاء نزعة إلٰهية فى فلسفته العامة . وقد اتفقت فلسفاتهم جميعا على تصور الإلٰه ذاتا من الذوات ، وأنه العلة فى وجود الكون ، والمدبر له على مر

(١) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة الثالثة .

الزمان . أما الصفات التى نسبها كل فيلسوف إلى الله على وجه التحديد ، فكان مرجعها دائما إلى نزعات دينية عملية . فقد جرت العادة مثلا أن يوصف الله بالقدرة والعلم والخير ، وإن كانت هذه الصفة الأخيرة فى الواقع غريبة تماما عن الفلسفة النظرية . أما الصفتان الأخريان : أى صفتا القدرة والعلم ، فيجب اعتبارهما الأساسَ الذى نستند إليه فى علمنا بالله لأنهما يحتويان جميعَ الصفات الواجب تحققها فى الموجود الذى تتحقق فيه شرائط الألوهية .

وقد ظهر فى أواخر القرن التاسع عشر مذهب أخلاق فى التأليه (Ethical theism) شرح أصحابه ما للفكرة الخلقية من أثر فى تكوين الفلسفة الإلهية . ومن أشهرهم فَيسْ Ch. H. Weisse (١٨٦٦) وألريشى Ulrici (١٨٨٤ +) ونخته (١٨٧٩ +) .

ثم يلاحظ أن الأدلة التى يستند إليها كل مذهب من هذه المذاهب الإلهية ، تستَمَدُّ بطبيعة الحال من المذهب الفلسفى العام الذى يدين به الفيلسوف : فأدلة أفلاطون مثلا غير أدلة أرسطو ، وأدلة ديكارت غير أدلة ليبنتز أو « كَنْت » أو هربارت أو لطزه .

وقد جرت العادة أن يجمع المؤلفون فى باب واحد أشهر الأدلة التى وضعها الفلاسفة المختلفون فى الدفاع عن مذهب التأليه تحت عنوان واحد هو « الأدلة على وجود الله » . وهذه الأدلة خمسة وهى :

(١) الدليل الوجودى Ontological Argument .

(٢) الدليل الكونى Cosmological Argument .

(٣) الدليل الغائى Teleological Argument أو الدليل الإلهى الطبيعى[1] Physico-theological Argument.

(١) وهذه التسمية من وضع « كنت » : أما الدليل المستند إلى فكرة الغاية فهو =

(٤) الدليل المنطقى Logical argument .

(٥) الدليل الاخلاقى Moral argument [١] .

وقد يضاف إلى هذه الأدلة دليل سادس وهو المعروف باسم (E Consensu gentium) ، (الإجماع) ولكننا لن نتعرض لذكره هنا لأنه برهان على وجود الله فى نظر طائفة خاصة من المؤلهين وهم أصحاب مذهب التأليه الطبيعى .

وهنا ملاحظة لابد من ذكرها وهى أن جميع الأدلة السابقة ما عدا الدليل الأخلاقى لا تبرهن على وجود الله كما يفهمه الفلاسفة المؤلهون وحدهم ، بل وكما يفهمه فلاسفة وحدة الوجود أيضاً .

٣ — الدليل الوجودى .

ليس من الضرورى أن نشرح بالتفصيل هنا جميع الصور التى ظهر فيها ذلك الدليل ، بل يكفى أن نذكر النقطة الأساسية التى اشتركت هذه الصور فيها : وهى استنتاج وجود شىء (وهو هنا الله) من وجود فكرة عنه . ففى إحدى صور هذا الدليل مثلا يقال إن فكرتنا عن الله أن من صفاته الكمال المطلق ، وأن من كان له الكمال المطلق يجب أن يكون موجوداً ، لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم . فالوجود إذن صفة لازمة لأى شىء يفترض كماله المطلق [٢] . ويتفق كل

= الدليل الوحيد الذى راق بعض الشىء فى نظر هيوم . (المعرب)

(١) وهو الدليل الذى أخذ به « كنت » بعد رفضه للأدلة الأخرى .

(٢) ويمكن تلخيص هذا الدليل فى الصورة القياسية الآتية :

إذا كان الله غير موجود كان غير كامل .

وإذا كان الله غير كامل لم يكن إلها .

∴ إذا كان الله غير موجود لم يكن إلها .

ولكن الله يجب أن يكون إلها (بكل معانى الألوهية) . (المعرب)

∴ يجب أن يكون الله موجوداً .

من ديكارت وليبنتز تماما فى هذه النقطة . نعم يقول ليبنتز معارضاً لديكارت إن أول خطوة يجب البدء بهـا هى البرهنة على أن فـكرة الموجود الذى هو أكمل الموجودات وأكثرها حقيقة ، فـكرة خالية من كل تناقض . ولـكن هذا لا يمس جوهر الدليل عند ديكارت ، لأن الفكرة إذا خلت من كل تناقض — أى إذا كانت فـكرة ممكنة — لزم وجود الشىء الذى تمثله لزوماً ضروريا : وهـذا أيضاً يتفق فيه الفيلسوفان .

وقد اعترض الفلاسفة السابقون لـكَنْت من رجال القرن الثامن عشر (أمثال كروسيوس Crusius فى ألمانيا وهيوم فى إنجلتره) اعتراضات قوية صحيحة على الدليل الوجودى . ولم يكن عمل كَنْت — الذى لُقِّبَ من أجل نقده لهذا الدليل ولغيره من الأدلة على وجود الله ، بالفيلسوف الهادم — سوى تنسيق اعتراضات السابقين ، ووضعها فى صور عامة تستند إلى أسس من نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) . ويتلخص رأيه فى أن الوجود ليس صفة منضمة إلى صفات أخرى يتألف منهـا مفهوم الشىء ، بل هو محمول نحمله على الأشياء التى تقع عليها تجاربنا . وليس فى حملنا للوجود على شىء إضافة لأية صفة جديدة على فـكرتنا عن ذلك الشىء . فلا فرق إذن بين الموجود الممكن والموجود المتحقق بالفعل ، على معنى أن مفهوم الأول تنقصه صفة من الصفات متحققة فى الثانى ، وهى صفة « ترجيح الإمكان » The complementum possibilitatis . بل الاثنان سواء من حيث مفهومهما . ويلزم من هذا أننا نستطيع أن نستنتج من أن « فـكرة ما » ممكنة الوجود أنها موجودة ، لا أن الشىء الذى تمثله هذه الفـكرة موجود بالفعل .

٤ — وقد حوَّر « هيجل » الدليل الوجودى تحويراً غريباً : ذلك أن « الوجود المطلق » لما كان فى مذهبه « فـكرة » و « حقيقة وجودية خارجية » فى آن واحد ،

لزم بالضرورة أن وجود فكرة عنه (عن ذلك المطلق) يقتضى وجود الحقيقة التى تمثلها هذه الفكرة . فصحة الدليل الوجودى أو فساده بهذا المعنى يتوقفان على صحة أو فساد مذهب هيجل الذى يسميه مذهب العقل العام (Panlogism)[1] .

وقد حاول « لطزه » أن يثبت وجود الله بطريقة منطقية اتبع فيها نفس الأساليب العقلية التى اتبعها أصحاب الدليل الوجودى ، وإن كان لا يعتبر هذه الطريقة كافية فى تكوين دليل مستقل . فهو يقول إن « الأعلى » لو لم يكن قد وُجِدَ بالفعل ، فإنه لا يمكن أن يوجد ، ولكن العقل يستحيل عليه أن يتصور عدم وجود الشىء الذى يتصور أنه « الأعلى » . وقد تبدو عبارة « لطزه » مغرية وطريفة ، ولكن دليله لا يخرج بنا عن دائرة تفكيرنا ، أى دائرة ما يمكننا أن نتصوره : فهو لذلك لا يبرهن على وجود الله .

ومما هو شديد الاتصال بالدليل الوجودى نظرية ديكارت التى يقول فيها إن تفكيرنا لا ينتج إلا ما هو مناسب لنا وله . ولكن تفكيرنا دائما محدود وقاصر وناقص . فإذا استطعنا أن نكوّن فكرة لموجود لا نهائى كامل الوجود ، لم تكن هذه الفكرة من إنتاج عقولنا نحن ، بل لا بد أن يكون مصدرها حقيقة خارجية تمثلها فكرتنا . وبهذه الطريقة يصبح وجود الله مؤيدا لصحة فكرتنا عنه .

ومما يتصل بهذا الموضوع أيضاً الدليل المنطقى الذى يبرهن به « ترندلنبرغ » Trendlinburg (١٨٧٢ +) على وجود الله حيث يقول إن العقل الانسانى

---

(١) وهو مذهب القائلين إن العالم هو الصورة الخارجية للعقل (Logos) ، وإن العقل هو والوجود المطلق شىء واحد : فكل موجود خارجى يوازيه فكرة فى العقل ، وفكرتنا عن الموجود المطلق (وهى ما يسميه أصحاب هذا المذهب بالفكرة المطلقة) هى الموجود المطلق الخارجى الذى هوالله . ويطلق الاصطلاح «Panlogism» على مذهب هيجل خاصة . (المعرب)

يدرك قصور تفكيره ، ومع ذلك يحاول أن يزيل كل عقبه تقف فى سبيله . فهو يدرك أن علمه بالأشياء متوقف على الأشياء نفسها ، ومع ذلك يعمل كما لو كان وصفُ الأشياءأمراً يتوقف عليه هو وحده . وهذا موقف يوقع العقل فى التناقض لو أننا لم نفترض أن حقيقة الشىء هى فى الشىء الموجود نفسه ، ولم نفترض أن إمكان تصور الأشياء راجع إلى طبيعة الأشياء . فإن « الله » (الحق) لو لم يكن المصدرَ العام لـكل موجود ، ولو لم يكن عقد الاتصال بين الفكر والعالم الخارجى ، لتخبط الفكر فى تصوره الأشياء تخبط اليائس أو تخبط العشواء فى الظلام[1] .

ومن السهل أن نلاحظ هنا أن « ترندلنبرغ » قد انتقل من إمكان تصور الشىء (أى من حقيقته كما يسميها هو) إلى ضرورة القول بوجوده وجوداً عينيا خارجيا . ولـكن ربما كان الأقرب إلى الصواب أن يقال إنه لما كان الفكر والعلم الإنسانيين لاينطبقان إلا على الموجود بالفعل ، أو خصائص ذلك الموجود بالفعل ، كان من الطبيعى ومن المعقول أنهما لا يُطَبَّقَان إلا فى حدود ما يدركه العقل بالفعل . فإذا ما أردنا الخروج عن حدود ما يدركه العقل ، وصلنا إلى ألفاظ وتعريفات لا إلى درجة أعلى من درجات التفكير .

٥ — الدليل الـكونى .

أما الدليل الـكونى على وجود الله ، فالفكرة الأساسية فيه أن العالم معلول لعلة قصوى أو علة أولى لئلا يُفتَرَض قدم المادة أو الحركة . وقد عبر أرسطو عنه فى قوله بضرورة افتراض « المحرك الأول » Primum movens ، وتكلم أفلاطون

---

(١) وخلاصة فـكرة ترندلنبرغ هى أن حقيقة أى شىء حقيقى كامنة فيـه ، وإمكان تصوره راجع إلى طبيعته ، بل إمكان تصوره هو فى نظر ترندلنبرغ حقيقته . والذى يمكن العقل من إدراك حقيقة أى شىء هو الله (الحق) الذى هو الواسطة بين الفكر الإنسانى والعالم . فلا تناقض إذن بين إدراك العقل أن علمه بالأشياء متوقف على الأشياء ذاتها ، وبين شعوره بأنه يعلم الأشياء كما يتصورها كأن علمه بها يتوقف عليه هو نفسه لا عليها . (المعرب)

من قبله عن قوة الخلق فى الله . وكثيراً ما نجد هـذا الدليل فى الفلسفة الحديثة من غير أن تذكر إلى جانبه مبررات جديدة تعزز الأخذ به .

وخلاصته أننا عندما نبحث عن علل الموجودات يؤدى بنا البحث إلى كشف علل بعيدة ، ثم علل أبعد وأبعد لما يحدث فى مجرى العالم من حوادث . ثم يقف علمنا بالأشياء فى نهاية الأمر عندما نواجه شيئاً لا يمكننا أن نجد عِلّة له . ولـكن الأشياء إذا لم يمكن تعليل وجودها بأشياء أخرى ، يقال فيها عادة إنها نتيجة الاتفاق والمصادفة . فإذا افترضنا أن المادة وحركتها شيئان لا يمكن ردها إلى علة من العلل ، فقد وصلنا إلى شيء غير معلول : أى إلى أى شيء وجد من طريق الاتفاق والمصادفة . وإذا أردنا أن نخرج المادة وحركتها من دائرة الوجود الاتفاقى ، وجب أن نفترض وجود خالق للعالم ، أو علة قائمة بذاتها ، أو موجود مطلق ، أو عقل أو ما شاكل ذلك .

وقد أبطل « كَنْت » هذا الدليل أيضاً إبطالا تاما ، على أساس أن العلّية فـكرة لا يمكن تطبيقها إلا فى عالم الظواهر ، أى فى عالم الأشياء التى تقع عليها تجاربنا ، فلا تصدق على الحقائق التى تتجاوز ما يمكن إدراكه بالفعل ، وبالتالى لا تصدق على علة خارجة عن العالم تكون فى الوقت نفسه سبب وجوده . أما فـكرة « الوجود الاتفاقى » فقد تصدق على الأمور الجزئية التى ندركها بالتجربة ولا نستطيع تعليلها ، ولـكن لا يستدل بها على أن العالم فى جملته يمكن أن يعتبر وليد الصدفة البحتة : وأننا (لـكى نتحاشى القول بذلك) يجب أن نفترض أنه معلول لعلة ضرورية خارجة عنه .

ويجب أن يلاحظ أن الدليل الـكونى ليس فى الحقيقة دليلا على وجود الله كما يفهمه الإلٰهيون ، بل دليلا على وجود مطلق إلٰه ، وهذا وإن كافياً فى نظر

الطبيعيين أو العقليين من الإلهيين ، إلا أنه غير كاف فى نظر الإلهيين بالمعنى الصحيح . زد على ذلك أن هذا الدليل لا يزيد — من الناحية النظرية — على علمنا شيئاً فوق ما نعلمه بالفعل عن العالم . ويستوى من الناحية النظرية الصرفة أن نقول بقدم المادة والحركة ، أو نعتبرهما معلولين لعلة خارجة عنهما هى الله ، فإنه يظهر أن صدور العالم بالفعل عن القوة الإلهية الخالقة أمر مستحيل ، كما يظهر أن وصف الله بأنه علة ذاته (causa sui) ، يضع أمام العقل الإنسانى حدا يطمئن إلى الوقوف عنده ، ولكنه حد تحكمى بحت [١] .

وأخيراً يجب أن نتذكر أن السعى المستمر فى البحث عن علل الموجودات إنما يرجع إلى قاعدة من قواعد العقل فى تنظيم عمله : أعنى القاعدة التى تحرم علينا الوقوف عند نقطة ما من نقط البحث فى شىء من الأشياء ، وتدفعنا إلى

---

(١) يعنى بهذا أن الاستدلال بوجود الكون على وجود الله لا يخبرنا بشىء عن الله نفسه ، ولا يزيد فى علمنا النظرى شيئاً لم نكن نعلمه من قبل . فلا نصعد فيه من العلم بالمعلول (العالم) إلى العلم بالعلة (الله) ، لأن العلاقة العلية بين العالم والله — أو بين المادة والقوة الإلهية الخالقة — علاقة مستحيلة . وقد أتت استحالتها كما يقول « كنت » من ناحية أن فكرة العلة والمعلول لا يمكن تطبيقها إلا فى عالم الظواهر . أما العلة التى تتجاوز الظواهر — الله — فلا نعلم عنها شيئاً عن طريق علمنا بما ندعى أنه معلول لها وهو العالم . لذلك نفترض وجود هذه العلة افتراضاً ، لأن عقولنا تطمئن إلى هذا الافتراض من حيث أنه يضع حدا لتسلسل العلل إلى غير نهاية ، والتسلسل أمر يرفضه العقل بفطرته . وهناك اعتراض آخر قوى متضمن فى نقد « كنت » لهذا الدليل وإن لم يتنبه إليه المؤلف : وهو أن قياس خالق العالم على معلولية الحوادث والأشياء المتناهية فى العالم ، قياس مع الفارق : فإننا نبدأ دليلنا بالقول بأن الحوادث والأشياء المتناهية كما نشاهدها علة فى إحداث أشياء متناهية أخرى ، وهذه علة فى غيرها وهكذا ؟ ولكن يجب ألا يذهب الأمر إلى غير نهاية ، ولذلك نفترض وجود علة أولى متقومة بذاتها وعلة لغيرها . ولكن يلزم أن تكون العلاقة العلية بين هذه العلة الأولى وغيرها من الأشياء المتناهية مختلفة عن العلاقة العلية بين الأشياء المتناهية بعضها مع بعض ، وإلا لما اختلفت عنها . فنحن نسمى هذه العلاقة « علية » فى الحالتين ، ولكنهما فى الواقع من نوعين مختلفين : إذ الأولى (التى بين الله والعالم) علاقة ميتافيزيقية ، والثانية (بين الأشياء المتناهية) علاقة طبيعية : وليس فى منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرى . (المعرب)

الاعتقاد بأن وقفتنا عند أية مرحلة من مراحل البحث ليست إلا وقفة مؤقتة نستجمع فيها قوتنا للعمل فى مرحلة أخرى .

٦ — الدليل الغائى .

وهو الدليل القائم على فكرة أن العالم نظام ركب على نحو معين ليحقق غاية ما ، ويستنتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه . ولما كانت الغاية لا تدرك إلا على أنها فكرة فى عقل من العقول ، قال أصحاب هذا الدليل إن الله يجب أن يكون عقلا . وقد ظهر هذا الدليل فى الفلسفة القديمة واعتُبِرَ فى نظر « كَنْت » أوضح الأدلة كلها على وجود الله وأجدرها بالنظر ، كما اتخذه « هربارت » أيضاً أساسا بنى عليه جدله فى فلسفته الإلهية . ولكنه بالرغم من كل هذا دليل ناقص كالدليلين السابقين ، وذلك لسببين :

الأول : أنه لا يمكن أن يستدل به — كما يقول « كَنْت » — إلا على وجود « صانع »[1] أو مبدع للعالم ، لأن الغائية فى العالم تظهر فى صورته (العامة) لا فيما تحتوى عليه هذه الصورة . والثانى ، كما يقول « كَنْت » أيضاً ، إن افتراض الغائية أمر يرجع إلى ذات فارضها ومبدأ يلجأ إليه فى تنظيم تفكيره ، ولهذا لا يمكن استخدامه فى البرهنة على نتائج تتجاوز محيط ذاته .

وأخيراً نشك فى أن المراد بالنظرية الغائية أن عقلا ما مزوداً بأفكار عن

---

(١) والاستدلال على وجود صانع غير الاستدلال على وجود « الله » لأن للألوهية صفات غير الصنع لا يمكن استنتاجها من صفة الصنع كصفات اللانهائية العدل والرحمة ونحوها . وهذا كلام يؤيده قول المؤلف : « لأن الغائية فى العالم تظهر فى صورته لا فيما تحتوى عليه هذه الصورة » . فاذا استدلّ بالغاية على وجود الصانع فإنه لا يلزم أن يكون ذلك الصانع إلها ، لأن صفات الألوهية إنما هى نسب وإضافات بين الله ومخلوقاته (المعبر عنها بقوله ما تحتويه الصورة) ؟ أما الصانع فتتجلى صفته فى الغاية التى تظهر فى صورة العالم العامة .

(المعرب)

الغاية يجب أن يتخذ أساساً فى تفسير العالم[1] . نعم ، إذا رجعنا إلى التجربة وجدنا أن فكرة النظام الغائى المؤلف من أجزاء يقوم كل منها بوظيفة خاصة تحقق غاية للمجموع ، لا تتمثل إلا فى الظواهر الحيوية . ولكن الدليل الغائى يعتبر الطبيعة كلها نظاما غائيا ، فهو ليس فى الحقيقة دليلا على ما يدعى أنه دليل عليه .

وقد يقال أحيانا إن الأدلة السابقة تدل فى جملتها على وجود الله ، وإن كان لا يصلح أى واحد منها على انفراده أن يسمى دليلا . ولكنها ليست فى الواقع مستقلة الواحد عن الآخر ، بل يستند بعضها إلى بعض ، أو يفترض بعضها بعضا كما يقول « كَنْت » . ولذلك لا تصلح — حتى فى مجموعها — أن تسمى دليلا على وجود الله . فالدليل الكونى يعتمد على الدليل الوجودى ، والدليل الغائى يعتمد على الدليلين الآخرين[2] ، وإذا كان الأساس واهيا كان ما ينبنى على الأساس واهيا أيضاً .

٧ — الدليل الأخلاقى .

يستدل أصحاب هذا الدليل على وجود الله من طريقين : لأنهم إما أن يستنتجوا من وجود « قانون أخلاقى مطلق » وجودَ مشرع أعطى ذلك القانون ؛ أو يستنتجوا من عدم الملاءمة فى هذه الحياة بين الفضيلة والسعادة وجودَ موجود

---

(١) راجع الفصل العشرين : الفقرة السابعة .

(٢) إذا فهمنا أن الدليل الكونى يستنتج من وجود المعلولات الجزئية علة أولى — أو على حد قول المتكلمين الإسلاميين يستنتج من وجود الممكنات وجود واجب الوجود ، أدركنا اعتماده على الدليل الوجودى الذى يستنتج وجود الله الكامل من فكرة الموجود الكامل فى أذهاننا ، لأن العلة الأولى فى الدليل الأول هى هى ذلك الموجود الكامل ، بل إن أوّليتها من صفات كمالها . أما اعتماد الدليل الغائى على الدليلين الآخرين فآت من أن فكرة الغاية فى الكون بأسره لا تتحقق إلا فى (عقل) موجود كامل هو الله المتقوم بذاته (وهذا معنى كونه علة أولى) . ففكرة كماله آتية من الدليل الوجودى ؛ وكونه علة أولى آت من الدليل الكونى ، ولهذا لا يستقيم الدليل الغائى إلا إذا استقام الدليلان ؛ الآخران . (المعرب)

فيه من الخير ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما[1]. ولكنْ لنا على هذا الدليل اعتراضان :

الأول : أن وجود القانون الأخلاق المطلق أمر لا يسلم به كل إنسان .

الثانى : أن القوانين الأخلاقية قد فسرت فى العهد الأخير بأنها وليدة التطور الاجتماعى العام ، وأنه كان لهذا التفسير نصيب من النجاح .

وأى هذين الاعتراضين وجهت إلى الدليل الذى يستدل به على وجود إله مشرع (للقانون الخلق) ، فإنه كاف فى أن يسلبه القوة التى كانت تبدو فيه . أما عدم الملاءمة الذى ندركه فى تجارِبنا بين الحياة كما تتطلبها المبادئ الأخلاقية ، والحياة التى تشبع تمام الإشباع جميعَ الرغبات الإنسانية ، فلا نرى أنه يمكن أن يستدل به على وجود العدالة الإلهية لسببين .

الأول : أن هذا الدليل لا يعدو كونه تعبيراً عن رغبة الإنسان فى أن يرى الحياة الفاضلة حياة تتمثل فيها السعادة بكل معانيها .

الثانى : أنه يتضمن ادعاء مزدوجا ، فإن التوفيق بين الفضيلة والسعادة لا يقتضى وجود ذات إلهية فحسب ، بل يتطلب خلود النفس الإنسانية أيضاً .

فالنتيجة التى وصلنا إليها من كل هذه الأدلة نتيجة سلبية ، إذ لا يصلح واحد منها أن يكون دليلا على وجود الله . وليس للخمسة مجتمعة من القوة أكثر مما لكل منها منفرداً . غير أنه يجب أن نلاحظ أننا لم نقل شيئاً عن احتمال صحة المبادئ الرئيسية التى يحتوى عليها مذهب المؤلهة ، كما لم نقل شيئاً عن البواعث العملية التى قد تؤدى إلى فكرة التأليه ، على الرغم من أن هذه

---

(١) وهذا هو الدليل الذى يلجأ إليه « كنت » فى إثباته وجود الله عن طريق فلسفته الخلقية . (المعرب)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البواعث ليس لها — وليس من الضرورى أن يكون لها — أساس نظرى صحيح . فإن مذهب التأليه لم ينبت فى تربة النظريات الفلسفية ، بل كان مصدره دائماً البواعث الدينية ، وكان للأفكار الدينية دائماً أثر فى تشكيله من حيث هو نظرية فى طبيعة العالم . أما العكس فلم يحدث ؛ أى لم يحدث أن سمح دين من الأديان أن يكون لرغبة الإنسان الملحة فى تفسير العالم أثر فى تحديد نظريته فى الله .

٨ — يرجع ابتداء النظرية الإلٰهية الطبيعية (أو العقلية) إلى «أدوارد هربرت» المعروف بهربرت شيربرى Herbert of Churbury المتوفى سنة ١٦٤٨ : فإنه أراد أن يصل إلى دين طبيعى ، أى دين تقضى به طبيعة العقل وتؤيده ، فى مقابلة الدين التقليدى الذى يعتمد فى أساسه على السلطة . والدين لا يكون دينا بالمعنى الصحيح ، ولا يَصدقُ عليه وصف الدين عنده ، إلا إذا سلَّم به الناس جميعاً واتفقت عليه آراؤهم . « فالفكرة الدينية » إذن : أعنى القدر المشترك الذى تتفق فيه الأديان على اختلاف صورها ، هى المستوى الذى يقاس به ما فيها من حق . ويشرح «هربرت» ما تحتوى عليه هذه « الفكرة الدينية » فى خمس قضايا يعتبرها قضايا كاثوليكية[1] حقيقية ، أى مبادئ صادقة صدقا مطلقا ، وهى تقرير القول بوجود الله ووجوب عبادته ، واعتبار الفضيلة والتقوى أهم أجزاء العبادة ، والتسليم بفكرة التوبة والجزاء ، والاعتراف بوجود ثواب وعقاب فى حياة

---

(١) تستعمل كلمة « كاثوليكية » هنا بمعناها الأصلى : أى عامة أو كلية أو شاملة لجميع المسيحيين فى مقابلة المذاهب الفرعية . ويطلق اسم الكاثوليكية خاصة على الكنيسة المسيحية قبل انقسامها إلى شرقية وغربية ، ولكنها خصصت فيما بعد بالكنيسة الرومانية التى ادعت أنها الكنيسة الوحيدة التى تمثل الديانة المسيحية حق تمثيلها ، متخذة لنفسها صفات ثلاث هى عمومها ووحدتها وقدمها . (المعرب)

أخروية . وقد كان لمؤسس هـذا المذهب رأى آخر غريب أخذ به الناس حتى القرن الثامن عشر : وهو أن الفكرة الدينية (الطبيعية) ، وجدت حتى فى أبسط الديانات الساذجة ، وأن الصفات الخاصة التى امتازت بها الديانات التاريخية فيما بعد ظهرت فى هذه الديانات بفضل أعمال الدهاء والخداع التى قام بهـا أفراد ينتمون إليها .

وقد حَدَّد مفهومَ « الدين الطبيعى » بعد « هربرت » الفيلسوفُ « جون لوك » ، إذ أنكر أولا وجود اتفاق عام بين الناس على فكرة الإله وعبادته ، ثم فسر تصور الإنسان للإله بأنه نتيجة لجمع ما فى نفسه من صفات كاملة ثم نسبتها إلى الله فى صورة أقوى وأعظم . أما الدليل الذى ارتضاه « لوك » على وجود الله فهو الدليل الـكونى .

وأهم أتباع المذهب الدينى « الطبيعى » بعد « لوك » إنجليزيان آخران هما « تولاند »[1] و « تندال » . ومن بعدهما تسرب المذهب إلى فرنسا وألمانيا ، فوجد من أكبر المدافعين عنه فولتير (١٧٧٨+) فى الأولى ، و « رَيماروس » Reimarus (١٧٦٨+) فى الثانية .

أما المذهب الدينى الطبيعى الذى انتصر له بعض رجال عصرنا مثل « توماس بَكِل » (مات سنة ١٨٦٢) ، فإنه يستند فى بعض نواحيه إلى نفس الأدلة التى يستند إليها مذهب التأليه : لأن الله فى نظرهم منزه عن صفات الحوادث ، خالق للعالم وخارج عنه ، قد أحسن فى الأزل تقدير كل شىء ، حتى لو أنه شاء أن يغير فى نظام الـكون شيئاً لـكان ذلك ضربا من العبث المنافى لحكمته وفضله . ولـكن من الناحية العملية لا شك فى قرابة الشبه بين مذهب التأليه الطبيعى ومذهب

---

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثانية .

الإلحاد ؛ لأن المذهبين يتفقان فى تعطيل الإرادة الإلٰهية وكل تأثير لها فى العالم ، ويخلعان على الألوهية صفة تقديس عامة لا معنى لها .

زد على ذلك أن مذهب التأليه الطبيعى ليس له من الأدلة ما يؤيده أكثر مما لمذهب التأليه (الدينى) ، كما أنه ليست له قيمة عملية . وهذه عقبة قامت دائما فى سبيله وكان لها أكبر الأثر فى القضاء عليه تدريجا . وما ظنك بمذهب يرى أن العالم تسوده الفوضى ، ويُسْقِطُ عن الله صفة الكمال لو وجبت عليه العناية الدائمة بشؤون العالم وتدبير أموره وتصريفها ، وتحقيق ما هو الأصلح له ؟ ومن الطبيعى كذلك أن ينكر هذا المذهب المعجزات وخوارق العادات .

هـذا ما يقوله أصحاب مذهب التأليه الطبيعى ، ولكنهم إذا أرادوا أن تخلو فكرتهم فى الله من كل تناقض — وهم كما نعلم يصفون الله بصفات عليها مسحة من الصفات الإنسانية — وَجَبَ عليهم أن يعترفوا بأنهم لا يعلمون شيئاً قط عن غاية الله من خلقه العالم وقصده فيه ، أو عما يتفق أو يختلف مع فضله وحكمته[١] .

٩ — وحدة الوجود (Pantheism)

من أكثر مذاهب الفلسفة الإلٰهية شيوعاً اليوم ، لأنه يروق أكثر من غيره فى نظر العلماء الذين يدينون بمذهب « الوحدة » Monism[٢] . ولاتصال فلسفة وحدة الوجود بمذهب الوحدة اختلفت أنواع هذه الفلسفة باختلاف الآراء المتعددة التى توازيها فيه . وسترى كيف نستنتج من كل رأى فى « الوحدة » نظرية موازية له فى « وحدة الوجود » .

---

(١) مع أنهم يتكلمون عما يوافق أو لا يوافق هذه الحكمة كما تقدم فى مسألة إرادة الله تعالى التغيير فى العالم . (المعرب)

(٢) راجع الفصل التاسع عشر : الفقرة الأولى .

لنبدأ أولا بالتمييز بين نظريتين فى « وحدة الوجود » : النظرية الخاصة والنظرية العامة : مستندين فى ذلك إلى اختلافهما فى معنى « الإله » . فالنظرية العامة ترى أن الله هو الوجود المطلق الكلى ، أو أنه هو العالم ولا تزيد على هذا المعنى شيئاً من التحديد أو التقييد . أما النظرية الخاصة فتحدد ذلك الوجود العام وتصفه بصفات ، كما تحدد الصلة بين مفهوم الله ومفهوم العالم .

والفلاسفة الماديون الذين يقولون بوحدة الله والعالم يقولون « بوحدة وجود مادية » : لأن الله فى نظرهم هو والعالم الطبيعى الخارجى شىء واحد . أما « الرواقيون » الذين نظروا إلى باطن العالم — وهو ما سموه بالنفس الكلية — فقد أطلقوا على هذه الناحية من الوجود اسم الله ، ولذلك كانت وحدة الوجود عندهم وحدة روحية . ومن هذا القبيل أيضاً نظرية نختته فى « وحدة الوجود الخلقية » ، لأنه يرى أن نظاماً أخلاقيا شاملا يتخلل الوجود بأسره ، وهذا النظام عنده رمز الألوهية ومظهرها . ومنه نظرية هيجل فى « وحدة الوجود المنطقية » التى تتلخص فى أن « الفكرة المطلقة » تعكس فى نفسها الوجود الإلهى[1] .

---

(١) لابد هنا من الرجوع إلى الفصل ١٩ فقرة ٤ هامشة (١) حيث شرحنا مراتب الوجود من أعلاها إلى أسفلها فى فلسفة هيجل . فقد ذكرنا هنالك أن مقولات الوجود كثيرة تبتدئ بالوجود غير المحدود وغير المتميز Sein ، وتنتهى بالوجود الضرورى الكامل المستقل بذاته الذى تتحقق فيه كل معانى الغائية ، وهو ما يسميه هيجل Winklichkeit ويطلقه خاصة على المطلق (الله) • (وهو مايسميه اسبنوزا الجوهر الأزلى) ، وإن كان يطلقه فى شىء من التجوز على أى كائن حى ، أو أى نظام يتحقق فيه معنى الغاية كالمجموعة الشمسية وكنظام الحكومة الجمهورية . وقد يطلق هيجل على هذا الوجود الأعلى اسم « الفكرة » (Idee) أو الفكرة المطلقة ، ذلك أنه يستعمل « الفكرة » بمعنى النفس العالمية ، أو الحياة المنبثة فى الكون ، أو مجموعة النظم والقوانين والغايات التى يرتبط بها الوجود ويسير بمقتضاها ؛ وبحسبها يتطور ويصل إلى درجة الكمال . أو هى اسم لذلك التطور العالمى بجميع مراتبه .

هذا إذا نظرنا إلى الوجود من ناحية مراتبه كما هى متحققة فى الخارج تحققا عينيا ، ولكن للوجود ناحية أخرى هى ناحية إدراكنا له ، إذ الوجود ليس موضوعيا واقعيا فحسب ، بل =

أما كراوس (K. C. F. Krause)[١] فقد حاول أن يوفق بين مذهب التأليه ونظرية وحدة الوجود فيما سماه «الكل فى الله» Panentheism . وخلاصة رأيه أن الله ليس هو العالم ، ولكنه ليس شيئاً آخر خارجا عن العالم : فالعالم كله فيه ، ولكنه فوق العالم لأن وجوده أشمل .

وغير ما ذكرنا كثير من نظريات « وحدة الوجود » التى لم نعددها .

وإذا كان السبب فى ميل الناس إلى مذهب الوحدة (Monism) والأخذ به ، تلك الصور الكاليدوسكوبية[٢] التى ظهرت فيه ، فإن الغموض الذى يحيط بنظريات «وحدة الوجود» قد كسب لها كثيراً من الأنصار الدافعين عنها ، لاسيما فى عصر شاع فى أهله الكراهية للتفكير الدقيق الواضح كالعصر الذى نعيش فيه .

١٠ — ظهرت نظرية « وحدة الوجود » العامة فى صورتين تاريخيتين هامتين : الأولى فى فلسفة الإيليين ، والثانية فى فلسفة اسبنوزا . فإكسنوفانيس

= هو ذاتى عقلى أيضاً . وفى الفكر — فى أعلى مراتبه — تظهر الناحيتان للوجود ، فيدرك العقل الأشياء ، لا على أن لها فيه صوراً تقابلها فحسب ، بل على أنها وليدة العقل ومن إنتاجه أيضاً . وهنا يطلق هيجل اسم « الفكرة » أو « الفكرة المطلقة » على الفكر فى أعلى درجاته ؛ كما أطلقه على الوجود فى أعلى درجاته . فالوجود والفكر متطابقان ، ولكنهما أظهر انطباقا فى «الوجود المطلق» و«الفكرة المطلقة» . وإذا كان الوجود المطلق هو الله بمعنى أنه هو القوانين والمبادىء التى تسيطر على هذا الوجود ، كانت الفكرة المطلقة التى تدرك مطابقة الكون لها ووحدتها به أكمل تعريف لذلك «الوجود المطلق» ، إذ هى له كالمرآة تنعكس صورته عليها ، بل هى هو . وهذه هى وحدة الوجود المنطقية فى فلسفة هيجل ؛ وسميت منطقية لأنها وليدة مذهب هيجل المنطقى الذى بحث فيه مقولات الوجود ومقولات الفكر فأداه إلى هذه النتيجة . (المعرب)

(١) قارن الفصل التاسع : الفقرة الثانية عشرة .

(٢) نسبة إلى كاليدوسكوب Kaleidoscope وهو منظار ينظر فيه فترى صور لا حصر لها من الصور الجميلة التى تتألف من قطع من الأوراق الملونة الملقاة فى أسفله على غير نظام . فقطع الورق الملونة ليس فيها فى ذاتها شىء من الجمال ، ولكنها تظهر جميلة فى الصور التى تتألف منها . كذلك فكرة الوحدة ليس فيها فى ذاتها ما يغرى السامع بها ويجذبه إليها ، ولكنها مغرية وجذابة فى ثوب الصور العديدة التى تظهر فيها . (المعرب)

وبارمنيديس يعتبران الله والوجود شيئاً واحداً ، ويقولان لما كان الوجود شاملا لـكل شيء ، وكان العالم من الوجود ، كان الله والعالم شيئاً واحداً . ولم يتردد اسبنوزا — كما لم يتردد جيوردانو من قبله[١] في القول بوحـدة الله والعـالم Deus sive natura . فهو ينظر إلى الله من جهتين مختلفتين تجتمعان في حقيقة واحدة : الجهة الأولى الله من حيث هو جوهر واجب الوجود بذاته وعلة في وجود العالم . وهذه هي الجهة التي يطلق عليها اسم «الطبيعة الفاعلة» natura naturans . والجهة الثانية هي الله من حيث هو معلول لذاته ، ظاهر في صور الموجودات التي نطلق عليها اسم العالم . ويسمى اسبنوزا هذه الجهة « الطبيعة المنفعلة » natura naturata[٢] . فالله بهذا المعنى هو القوة الخالقة وهو العالم المخلوق .

---

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الثانية .

(٢) هذه التفرقة التي يقول بها اسبنوزا بين الله من حيث هو علة في ذاته ، والله من حيث هو معلول لذاته ظاهر في صور العالم ، فرع عن المسألة التي بحثها المدرسيون وابن رشد وهي مسألة « الطبيعة » nature . فإن ابن رشد قد فسر فلسفة أرسطو — تحت تأثير بعض الآراء الرواقية — بحيث أنكر وجود عقل عام خارج عن هذا العالم ، واعتبر العقل والنظام والغاية أموراً داخلة في كيان العالم الطبيعي . ومن هنا ظهرت التفرقة بين الله من حيث هو قوة عاقلة فاعلة منبثة في الوجود الطبيعي — وهذا ما أطلق عليه اسبنوزا (natura naturans) ، وبين الله من حيث هو قابل ومتأثر ومعلول ، أي من حيث هو العالم المتحقق بفعل العلة الذاتية الضرورية ، وهو ما سماه اسبنوزا (natura naturata) . وقد ظهر هـذان الاصطلاحان في فلسفة المدرسيين وفي أقوال صوفية القرون الوسطى واستعملتهما كل طائفة بما يلائم أغراضها . وكذلك ظهرا في فلسفة جيوردانو برونو (فيلسوف إيطالي أحرق بتهمة الإلحاد سنة ١٦٠٠) الذي يحتمل أن يكون اسبنوزا قد تأثر به .

راجع تفصيل رأي اسبنوزا في الطبيعة الفاعلة والطبيعة المنفعلة في كتاب « دراسة في الأخلاق عند اسبنوزا A Study of the Ethics of Spinoza تأليف يواقيم Joachim في الفصلين الثالث والرابع من ص ٦٥ — ٩٧ . (المعرب)

هذا ، وإذا ذكر فلاسفة وحـدة الوجود كان محي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي الإسلامي المتوفى سنة ١٢٤٠ م من كبارهم ، فهو اسبنوزا الإسلام غير منازع ، وهو أستاذ اسبنوزا وكثيرين غيره ممن خاضوا في فلسفة وحـدة الوجود في داخل العالم الإسلامي =

وليست نظرية «وحدة الوجود العامة» قاصرة على الصور التي أسلفناها، فإنك لتكاد تلمسها أيضاً في بعض ما كتب الكتاب في علم الجمال وفلسفة الأديان: ذلك أنهم فسروا الشعور أو الإحساس الذي يشعر به الإنسان عند استغراقه في التأمل في الطبيعة أو بعض منتجات الفنون بأنه نوع من فناء الشخصية في الوجود العام، أو فناء الفردية أو الوحدة الذاتية في العالم المحيط بها، كأنما محيت آثار الفرد فأصبح لا يشعر إلا بالوجود العام الذي يكوّن وجوده جزءاً منه. ولا شك أن هذا نوع من التفكير لا غبار عليه، ولكنه لا يصلح أساساً لنظرية في وحدة الوجود. بل إن مذاهب أخرى كمذهب التأليه ومذهب الإلحاد يمكنها أن تفسر لنا ذلك الشعور الذي يتحدثون عنه، وتفسره على الوجه الأكمل — من غير التجاء إلى فكرة وحدة الوجود.

أما أدلة أصحاب وحدة الوجود فليست بأفضل في تأييد دعواهم من أدلة المؤلهة في تأييد قولهم بالتأليه. ولسنا بحاجة إلى الخوض في تفاصيل تلك الأدلة ولا الرد عليها، فإن الاعتراضات التي أوردناها على مذهب الوحدة Monism[1] الذي هو أقرب المذاهب إلى وحدة الوجود يمكن إيرادها مع قليل من التحوير على هذا الأخير.

أما من الناحية العملية — أي ناحية ما تتطلبه الحياة الإنسانية لتسد به حاجاتها الروحية، فإن مذهب التأليه أوفى بتحقيق هذه الغاية من مذهب وحدة الوجود: إذ من المتعذر على الإنسان أن يتصور وجود صلة شخصية تربطه بالعالم

= وخارجه، راجع مذهبه في الفصلين الثالث والرابع من كتاب The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnil Arabi تأليف المعرب طبعة كمبردج سنة ١٩٣٩.

(١) راجع الفصل التاسع عشر.

(بدلا من أن تربطه بالله) أو بأية ناحية من العالم ؛ سواء أكانت هذه الصلة خلقية أم دينية . وإذا أمكن تصور هذه الصلة فإنها تكون خيالية وهمية أكثر منها حقيقة ، كما أنها تكون غامضة ومضطربة .

١١ — ظهر إذن أن النتيجة التي وصلنا إليها من كل بحوثنا السابقة هي رفض جميع الأدلة التي استدل بها المفكرون على وجود الله ، وهذا معناه الإلحاد. ولكن يجب ألا ننسى أننا قصرنا همنا على إظهار عجز الأدلة العقلية — أو الأدلة النظرية — عجزاً تاما عن أن تثبت وجود الله إثباتاً ضروريا ، وأنه ليس في البحوث العلمية ما يؤدي بنا ضرورة إلى فكرة عن الله . ولا يلزم من هذا أنه لا توجد أسباب أخرى تحملنا على أن ندخل في فلسفتنا العامة في طبيعة العالم فكرة ما عن الله ، بل الواقع أن كثيراً من الفلاسفة الذين أدخلوا فكرة الألوهية في مذاهبهم الفلسفية العامة (في طبيعة الوجود) ، قد أبرزوا في هذه الفلسفات ناحية خاصة هي ناحية ما يلزم عن فكرة الألوهية من لوازم دينية أو أخلاقية .

ولا جدال في أن مذهب الإلحاد كما عرضه « فورباخ » L. Feuerbach (+١٨٧٢) و«ديرنج» E. Dühring ، لا يمكن الطعن فيه من الناحية النظرية ، ولكن عجزه عن أن يشبع في الطبيعة الإنسانية حاجاتها الروحية وعاطفتها الدينية ، ويحقق مثلها الأخلاقية العليا ، سبب كاف في حملنا على ترك الأساليب النظرية التي ظهر ضعفها في مناقشة هذا المذهب ، أو على إضافة شيء آخر إليها . وفوق هذا وذاك ، إذا برهنت الفلسفة العامة على أن نظرية ما من نظريات الفلسفة الإلهية لا يمكن إثباتها ، فإنها لا تزال تواجه مهمة أخرى ليست بأقل خطراً من مهمتها الأولى ؛ ذلك أن عليها أن تبين إلى أي حد يمكن الربط بين

النظرية الإلهية (التى لا يمكن إثباتها) و بين جميع مانعلم عن العالم من مصادر أخرى . وإلا فما قيمة وضع الآراء الدينية واحداً تلو الآخر فى صفحة من صفحات كتاب ، ووضع ما نعلمه عن العالم من الحقائق فى صفحة أخرى ، من غير أن نحاول أن نربط أو نوفق بينهما ؟

فلا سبيل إلى التحرر من هذا العقم فى التفكير إذن إلا بأن نصل إلى نوع من التوفيق بين ما تتطلبه حياتنا الدينية والخلقية من مطالب ، و بين ما نعلمه فى دائرة بحوثنا النظرية . ومن الطبيعى جدا أن تكون محاولة التوفيق هذه الآن — كما كانت دائما فى الماضى — فى دائرة مذهب التأليه ، لأن مذهب التأليه أكثر مذاهب الفلسفة الإلهية انسجاما مع المطالب الروحية للنفس الإنسانية ، وأكثرها تحقيقاً لهذه المطالب .

الفصل الثالث والعشرون

الفلسفة النفسية (المذاهب السيكولوجية فى ما بعد الطبيعة)

(Psychological Schools in Metaphysics)

---

١ — إن الناظر فى أحدث ما كتب فى علم النفس لَيجدُ تعارضا فى الرأى من وجهين . الأول اختلاف العلماء فى وجهات نظرهم فى طبيعة العقل ؛ إذ القائلون « بنظرية الجوهر » منهم يفترضون وجود جوهر تقوم به العمليات العقلية فى كل فرد : ويذهب الواقعيون[1] إلى أن العقل ليس إلا اسما لمجموع العمليات العقلية

---

(١) ومن المذاهب قريبة الشبه بمذهب هؤلاء مذهب السلوكيين Bebaviourists الذى ظهر فى أمريكا .

نفسها كما تظهر بالفعل فى تجار بنا ظهورا مباشرا . والثانى اختلاف وجهة النظر فى العنصر الأساسى فى الظاهرة النفسية (السيكولوجية) : وهنا يرى «الإدراكيون» أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسى والتفكير، هى أصل كل ما عداها من العمليات العقلية الأخرى : و يرى « الإراديون » أن الظواهر الإرادية من نزعات وشهوات وانفعالات ووجدانات ، هى المبادئ الأولى التى بهـا يتقرر مجرى حياتنا النفسية .

وأول صفة يتصف بها « جوهر العقل » صفة « الثبات » (Stability) التى هى الصفه الأولى للجوهر على الإطلاق . وكل الأحوال المختلفة للعقل ظواهر أو أعراض لذلك الجوهر الثابت . والصفة الثانية أنه متقوم بذاته ، بمعنى أنه غير مفتقر فى وجوده إلى غيره ؛ فبينه و بين غيره من الموجودات صلات متبادلة ، ولـكنه مستقل عنها بحيث يستطيع أن يرد — إذا شاء — أى أثر يأتيـه من ناحيتها . والثالثة أن جوهر العقل غير قابل للفناء : وأنه لذلك جوهر خالد . رابعاً أنه كثيرا ما يعرّف بأنه موجود بسيط غير مركب من أجزاء ، ويلزم منه أنه غير قابل للقسمة ، وأنه لا امتداد له ولا مادة ، وأنه شىء تتنافى صفاته الذاتية الخاصة مع كل أنواع التعدد .

فى مقابل كل ذلك يذهب الواقعيون إلى أن العقل ليس إلا الوحدة التى تنتظم حياتنا العقلية فى أية لحظة من اللحظات ، وأنه ليس لنا أن نتحدث عن أى شىء تتقوم به الظواهر العقلية من وجدان وتفكير و إرادة وما إلى ذلك ، إذا كنا لا نعنى بهذا المقوِّم شيئاً آخر غير مجرد ترابط هـذه الظواهر الفردية فى « كلّ » واحد شامل .

٢ — كان « ديكارت » المؤسس الحقيقى لنظرية جوهرية العقل ، لأن

قدماء الفلاسفة اعتبروا العقل مبدأ الحياة فى الكائن الحى فلم يضعوا حدا فاصلا بين ما هو مادى وما هو نفسى . ولذلك لم تظهر فكرة الجوهر العقلى فى صورة واضحة محدودة إلا منذ أن فرّق ديكارت بين الجوهر المفكر (العقل) والجوهر الممتد (الجسم) : ثم عادت هذه الفكرة نفسها إلى الظهور فى فلسفة « ليبنتز » فى صورة أخرى ، لأنه تصور العقل ذرةً روحية (موناد) تربطها صلات وثيقة ببقية الذرات الأخرى التى يتألف منها الجسم . وقد ظل هذان الرأيان مسيطرين على البحوث النفسية طيلة القرن الثامن عشر ، وأخذت فكرة القائلين بجوهرية العقل وخلوده وغنائه فى ذاته طريقها إلى أعماق تفكير ذلك العصر ، واستقرت فيه حتى احتاج الأمر إلى فلسفة قوية كفلسفة « كَنْت » النقدية لتُظْهِرَ مبالغة القائلين بهذه النظرية فى التجريد وتجاوزهم حدود التجربة والواقع .

ويعتبر « هربارت » و « لطزه » من بين الفلاسفة المحدثين القائلين بالنظرية الجوهرية . فإن هربارت يرى أن للعقل وجوداً حقيقيا وإن كنا لا نعرف ماهيته البسيطة . أما التجارب والأفكار التى تنفذ إلى مدخل حياتنا الشعورية ، فليست إلا جهوداً يبذلها العقل فى سبيل الاحتفاظ بنفسه فى صلاته بالموجودات الأخرى[1] . أما « لطزه » فيرى أن وحدة الحياة الشعورية حقيقة تستلزم وجود جوهر عقلى حقيقى ، وأن كل عقل « إنما هو ما يُظْهِر لنا من نفسه » : بمعنى أنه وحدة تتجلى فيما يظهر عنها من أفكار ووجدانات وضروب أخرى من النشاط العقلى . فالجوهر العقلى إذن ليس ذاتاً حقيقية وراء ما تنطوى عليه حياتنا الباطنية من التجارب ، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية . وبهذا يقرب رأى « لطزه » كل القرب من نظرية الواقعيين ، ويكاد لا يختلف عنها إلا فى مجرد الاسم .

---

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الثالثة .

٣ — وتحتل نظرية الواقعيين من تاريخ الفلسفة مكاناً أقل خطراً من سابقتها ، فإنها لم توضع من النظرية الجوهرية موضع المعارضة الصريحة إلا فى الأزمنة الحديثة . ونستطيع أن نتلمس مبادئها فى قول هيوم : « أنه لا يوجد ما يسوّغ تجسيمنا لأى شىء له وجود نفسى » . بل إن الجوهر العقلى نفسه غير ممكن تصوره ألبتة . وما النفس أو العقل إلا مجرد مجموعة من الإدراكات الحسية .

وقد تعمق فى دراسة هـذه النظرية الواقعية فى عصرنا الحاضر « ڤنت » و « بَوْلصِنْ » ، وكان لأولهما الفضل فى وضع اسمها . فقد بنى بحثه فيها على نقد النظرية المعارضة لها ، وكان لعمله هذا ما يبرره ؛ لأن النظرية الواقعية لا تفترض وجود شىء آخر خلاف ما تعطيه لنا التجربة . فليست من أجل ذلك نظرية ميتافيزيقية بالمعنى الصحيح ، على حين أن النظرية الجوهرية نظرية ميتافيزيقية تبحث فى فلسفة النفس ، فنقدها أو رفضها يؤدى مباشرة إلى الأخذ بالنظرية التجريبية التى تعارضها .

وقد أوردنا فيما يلى الاعتراضات التى وجهها « ڤنت » و « بولصن » ضد النظرية الجوهرية ، وأردفناها ببعض الملاحظات من عندنا : حاصلها أنه لا مبرر لكل ذلك العنف الذى ظهر فى نقد النظرية الجوهرية .

أما الملاحظات فتشير الأربع الأولى منها إلى « بولصن » ؛ والثلاث الأخيرة إلى « ڤنت » وهى :

أولا : يقال إن الجوهر العقلى ليس شيئاً يدرَك بالحس : وجوابنا أن هذا لا مجال للشك فيه : ولـكن الذرات أيضاً أمور لا تدرك بالحس ، وكذلك أعمال العقل اللاشعورية — التى لا يتردد « بولصن » فى التسليم بوجودها — لا تقع فى دائرة التجارب الحسـية . نعم ، قد يقال إن الذرات لا يمكن إدراكها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالحس ولكن الأشياء التى تتركب منها تدرك بالحس ، والبسيط الذى منه يتألف المركب الموجود يجب أن يُتَصَوَّر موجوداً كذلك . والأمر قد يكون على النقيض من ذلك فى مسألة العقل . فإن العناصر البسيطة التى هى الإحساسات والوجدانات والأفكار الخ هى التى يلاحظ وجودها لأنها تقع فى دائرة تجار بنا ، فى حين أن الوحدة الجوهرية — التى نفترض وجودها لتفسير الاتصال بين هذه العناصر — تقع خارج ميدان الإدراك .

٤ — ثانيا : يقال أيضاً إنه لا يستطاع تفسير كنه العلاقة بين الجوهر العقلى والأعمال النفسية التى تحتوى عليها التجربة . ولكننا نرد عليهم بأنه لا يستطاع كذلك تفسير كنه الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، وهى الصلة التى يسلم بها مذهب الوحدة[(١)] .

زد على ذلك أن « بولصن » يعرّف العقل بأنه « مجموعة العمليات العقلية التى يرتبط بعضها ببعض بروابط لا يمكن تفسيرها ، بحيث يتألف منها وحدة منتظمة » . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن النظرية الواقعية نفسها لا تساعدنا على فهم الصلة بين العقل فى جملته والعناصر العقلية الفردية التى يتألف منها .

ثالثاً : يقولون فوق ذلك إن الصفات التى يتصف بها الجوهر العقلى كلها سلوبٌ محضة : ولكنا نقول إن التقوم بالذات والثبات ليستا صفتين سلبيتين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يُرَدُّ عليهم بأن عدداً كبيراً من الصفات

(١) لا كل مذاهب الوحدة ، بل المذهب الذى يرى أن التغيرات الجسمية والحالات العقلية تبدو لنا فى سلسلتين متوازيتين من الظواهر فى جوهر واحد مقوم لها لا تدرك حقيقته . أما مذهب الوحدة المادى البحت أو مذهب الوحدة الروحى البحت فلا مجال للكلام فيهما عن العلاقة بين الجسم والعقل ، لأنهما يتغلبان على هذه الصعوبة بافتراض جوهر واحد عقلى محض أو مادى محض معتبرين الناحية الأخرى صفة من صفات الجوهر المفروض . راجع كتاب « إفلنج » (الشخصية والإرادة) ص ١٧٥ — ١٧٦ . (المعرب)

التى توصف بها المادة عادة — (مع استثناء الصفات المحسوسة التى ندركها فى الأجسام) من هذا النوع السلبى البحت[١] .

رابعاً : يدّعى أصحاب النظرية الجوهرية أنه من المستحيل أن يتصور حدوث حوادث عقلية ، أو وجود وظائف عقلية ، من غير جوهر تَقُومُ به هذه الحوادث أو توجد فيه هذه الظواهر . ويرد أصحاب النظرية الواقعية على ذلك بأن هذه الصعوبة يمكن التغلب عليها إذا أدركنا أن العمل العقلى — كالشعور الوجدانى مثلا — لا يحدث وحده أبداً ، وإنما يقع دائماً متصلا بحياة عقلية كاملة . وكأنهم بذلك يعتقدون أن مجموعة من الأعمال العقلية ، تقوّم كلّ واحد من هذه الأعمال التى تتألف منها المجموعة . ويتخلص مذهبهم فى أن أعمال العقل المختلفة المتلاقية فى الزمان لا تختلف فى حال اجتماعها عنها فى حال انفراد كل عنصر من عناصرها عن الآخر إلا فى « مقدار » التجربة الحاصلة عنها . أى أن التجربة فى حالة اجتماع مجموعة من أعمال العقل « أكبر » منها فى حالة كل عمل عقلى على حدة . أما نوع التجربة فهو واحد فى الحالتين . ومن هذه الأعمال العقلية تتألف — بطريقة ما لا نعرف كنهها — وحدة عامة نستطيع بواسطتها أن ننسب كل عمل من أعمال العقل إلى المجموع .

وإذن فنحن إزاء واحد من أمرين : إما أن نأخذ هنا بنظرية الجوهر العقلى — فى صورة أخرى (وهذا ما تشير إليه عبارة « بولصن » فى قوله « بطريقة لا يمكن تفسيرها ») ؛ أو أن نعتبر أن اعتراض النظرية الجوهرية على النظرية

---

(١) فالمادة من حيث هى توصف بصفات عامة معظمها فيه معنى السلب وذلك مثل « عدم الفناء » والامتداد والسكون فى المكان والتمانع impenetrability (عدم حلول جسمين فى مكان واحد) . أما الصفات التى تدرك بالحس وتعبر عن علاقات بين الأجسام فهى صفات إيجابية . (المعرب)

الواقعية لا يزال ، بالرغم من التفسير السابق ، قائماً[1] .

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى سؤال آخر أثير فى هذا الموضوع وهو : « هل الجوهر العقلى نفسه فى حاجة إلى أن يتقوم بجوهر آخر ؟ » والجواب أن من الصفات الأساسية لأى جوهر استغناؤه بنفسه ، أى عدم افتقاره إلى شىء آخر يقومه .

٥ — خامساً : يقولون إن التفرقة التى وضعها « كَنْت » ثم أخذها عنه «هربارت» من غير أن يحور فيها — أعنى التفرقة بين ظواهر الأشياء و « الأشياء فى ذاتها» — لا يمكن تطبيقها فى الحياة العقلية ؛ لأننا ندرك الأمور العقلية على ما هى علية تماماً ، و إذن فلا داعى لأن نفترض وجود جوهر عقلى يقوم فى الحياة العقلية مقام « الشىء بالذات » فى العالم المحسوس ، و يقابَلُ بالحالات العقلية الجزئية . ونحن نسلم فى غير تحفظ بأن التفرقة بين الظواهر و « الأشياء فى ذاتها » لا تنطبق بحال على عالم التجارب النفسية . بل إننا نذهب إلى أبعد من هذا فنصرح بأنها خطأ فى كل حالة تطبق فيها . ولكننا نقول إن هذه التفرقة لم تكن العامل الأساسى ، فضلا عن العامل الوحيد ، فى تكوين فكرة الجوهر العقلى : فإن ديكارت وليبنتز قد قالا بالجوهر العقلى فى زمن سابق على« كَنْت » ، و «لطزه» يدافع عن النظرية بحجج لا دخل لفكرة الظواهر و « الأشياء فى ذاتها » فيها . زد على ذلك أن طائفة كبيرة من علماء النفس فى الوقت الحاضر يجمعون على أن ما نسميه « بالحياة العقلية » لا يمكن أن تدرس دراسة علمية دقيقة ، ولا أن يدرك موضوعها إلا إذا افتُرِضَ وجود شىء ما زائد عليها أو متمم لها . وليس

---

(١) يعنى الاعتراض الوارد فى (٤) أى استحالة أن يتصور حدوث حوادث عقلية فى غير جوهر يحملها أو يقومها . (المعرب)

افتراض وجود حالات نفسية لا شعورية ، ووصف الأعمال العقلية الجزئية بخصائص وقوى لا نعلم عنها إلا القليل بواسطة تأملنا الباطنى ، إلا داخلا تحت نفس العنوان العام الذى يدخل تحته افتراض الجوهر العقلى ، لأن كل هذه أمور تشترك فى غرض واحد ، وهو أن الحياة العقلية الشعورية يجب أن يضاف إليها شىء ما ، أو أن تكمل بافتراض شىء ما . أما أننا نرفض فكرة الجوهر العقلى ، ونأخذ عوضا عنها بفكرة جوهر عقلى مادى — بأن نعزو الخصائص العقلية لجوهر مادى — فليس بموصلنا إلى نظرية أكثر فائدة أو أقوى حجة (من نظرية الجوهر العقلى البحت)[1].

٦ — سادسا : يقال أيضاً إن تعريف الجوهر العقلى تعريف متناقض لأنه يجعله ثابتا وقابلا للتغير فى آن واحد ؛ ولكن أحداً من أصحاب النظرية الجوهرية لم يقل إن الجوهر العقلى قابل للتغير . نعم ، لكل جوهر أعراض وظواهر وأحوال الخ تظهر فيه وتحمَلُ عليه : فالتغيرات التى تحدث بالفعل فى حياتنا العقلية إنما تقع فى ظواهر الجوهر العقلى كما تبدو لنا فى تجاربنا — لا فى الجوهر العقلى نفسه .

سابعا — وأخيراً : يقال إن افتراض الجوهر العقلى لا قيمة له حتى فى تفسير التجارب ذاتها . وجوابنا أن الفروض الميتافيزيقية كلها سواء فى أنها لا تفيد فى هذه الناحية . وليس للنظرية الميتافيزيقية مهمة إلا أنها متممة للنتائج التى يتوصل إليها فى البحث العلمى والواجب على علم النفس أن يتحرر تماما فى وصفه الحقائق النفسية وفى تفسيرها ، من كل أثر متصل بفكرة الجوهر العقلى . أما القول بأن العقل يشعر شعوراً وجدانيا أو يفكر أو يريد الخ ، فليس فيه أية إشارة

---

(١) قارن المناقشة السابقة فى الفصل التاسع عشر .

إلى أننا نعلم شيئاً مطلقاً عن أصل هذه الأعمال العقلية وتكوينها. لكن الفيلسوف الذى يُعْنَى ببحث الصلة بين الظواهر النفسية والمادية، والذى يصل إلى أن فكرة «الاثنينية» هى أصلح فرض فى هذه المسألة، لا يسعه إلا أن يعترف بنوع من الاستقلال للحياة العقلية، وأن يفترض وجود وحدة جوهرية مقومة لها. (وقد وصلنا نحن إلى هذه النتيجة مستندين إلى حجج تبدو لنا صحتها)[1].

غير أنه يجب أن يلاحظ أن انتقادنا للنظرية الواقعية لا يحمل فى طياته اعترافا منا بالاعتقاد فى النظرية الجوهرية المعارضة لها. ولكننا أردنا أن نبين بهذه الانتقادات أن الاعتراضات التى وجهت إلى النظرية الجوهرية ليست من الحجج القوية التى تتطلب منا الإذعان لها، وأن نبين أننا يجب أن نسلم بإمكان صحة هذه النظرية، بحيث يكون موقفنا منها بعد هذه الاعتراضات كما كان قبل إيرادها.

٧ — لم يظهر التقابل بين المذهب العقلى والمذهب الإرادى فى الفلسفة النفسية فى صورة واضحة إلا فى عهد متأخر، شأنه فى ذلك شأن المعارضة بين المذهب الجوهرى والمذهب الواقعى المتقدمى الذكر. وليس لهذا التقابل أثر فى الفلسفة القديمة، لأن القدماء لم يحاولوا فى وقت من الأوقات أن يردوا جميع الصفات العقلية إلى وظيفة واحدة أساسية. بل كان ديكارت — كعادته — أول من أثار هذه المسألة عند ما قال إن الصفة الأساسية للجوهر العقلى هى «الفكر»، وتبعه فى ذلك اسبنوزا. غير أن هذا الأخير لم يعتبر العقل الجزئى (عقل الفرد) نفسه جوهراً، بل اعتبره صورة أو مظهراً من المظاهر التى تتجلى فيها صفة الفكر[2].

(١) راجع الفصلين الثامن عشر والتاسع عشر.

(٢) وهى إحدى الصفتين الذاتيتين اللتين يتصف بهما الجوهر الأزلى الذى هو الله فى =

وهناك نظرية أخرى فى العقل تشبه هذه ، وهى النظرية التى وضعها « ليبنتز » وتوسع فيها أتباعه . وتتلخص فى أن كل « موناد » (أى كل عقل) ينحصر عمله فى تمثيله (العالم) فى نفسه تمثيلا عقليا[1] . ولكن تصور العقل على هذا النحو العام الغامض قد جعل فى الإمكان أن ينسب إليه قوة الإرادة إلى جانب قوة الفكر . ولما أضيف إلى هاتين القوتين قوة ثالثة هى الوجدان[2]، انهارت النظرية العقلية البسيطة نهائيا . ولذلك لا تجد لها صورة محدودة بعد ذلك إلى أن أحياها « هربارت » لأنه رأى أن الأفكار وحدها هى التى تحمل كل ما يجرى فى الحياة العقلية الشعورية من الأحداث . أما وجدانا اللذة والألم ، فيرجعان إلى ما يحدث بين الأفكار من علاقات تكون نتيجتها تقوية فكرة أو كبت أخرى ، كما تحدث الرغبة فى شىء أو الرغبة عنه من قيام فكرة فى العقل فى وجه عقبات تقف فى سبيلها ، أو من المقاومة التى تبذلها فكرة للتغلب على أفكار أخرى معارضة لها . فالوجدان والإرادة بهذا المعنى نتيجتان للقوى الفكرية وليسا ظاهرتين مستقلتين مكافئتين للتفكير فى المنزلة . نعم لم يتمسك أتباع هربارت دائماً بهذا الرأى ويدافعوا عنه ، ولكنهم لم يهملوا الأخذ به كل الإهمال فى أى وقت

= مذهب اسبنوزا . والصفة الثانية هى صفة الامتداد . والسبب فى أن اسبنوزا لا يسمى العقل الإنسانى جوهراً أنه يقصر استعمال هذا الاسم على البارى جل شأنه لأنه يُعَـرِّف الجوهر بأنه الوجود القائم بنفسه الذى يمكن إدراكه بدون حاجة إلى غيره ، وهذا الوصف لا ينطبق إلا على الله فى نظره . ومن ناحية أخرى يعتقد اسبنوزا فى مذهب وحدة الوجود ، فليس فى الوجود عنده إلا حقيقة واحدة لها هاتان الصفتان الذاتيتان : الامتداد والفكر . فالأجسام ليست جواهر وإنما هى أحوال أو مظاهر لتلك الحقيقة الواحدة الكلية فى صفتها المادية . والعقول الجزئية ليست جواهر أيضاً وإنما هى أحوال أو مظاهر لهذه الحقيقة عينها فى صفتها العقلية . والمستحق اسم الجوهر على الإطلاق هو الله الذى هو هذه الحقيقة المطلقة : قارن الفصل التاسع عشر : الفقرة الثالثة . (المعرب)

(١) راجع الفصل السابع عشر الفقرة الخامسة : والهامشة ٤ المتصلة بها .

(٢) راجع الفصل العاشر : الفقرة الثانية .

من الأوقات ، فهم لهذا السبب يمثلون النظرية العقلية فى العصر الحاضر .

٨ — أول ما ظهرت بوادر « المذهب الإرادى » كانت فى فلسفة « كانْت » حيث يُعْتَبَرُ ذلك المذهب نتيجة لازمة عن فلسفته الأخلاقية . فهو يقول إذا كانت حرية الإرادة ضرورية ليكون « الأمر الأخلاقى المطلق » مطلقا بالمعنى الصحيح ، وجب أن يكون جوهر الحياة العقلية ، أو على حد قول « كَنْت » ، « الشيء بالذات » فى حياتنا العقلية إرادة حرة[1] . وقد كان « شوبنهور » أول من توسع فى هذه الفكرة وجعل منها نظرية عامة فى طبيعة العالم . فهو يرى « أن الشيء بالذات » (الذى تكلم عنه « كَنْت ») هو الإرادة دائماً كيفما وجد : سواء وجد فى العالم الطبيعى الخارجي أم فى العالم العقلى ، وأن العقل ليس إلا أداة مسخرة فى يد الإرادة . نعم ، قد يتحرر ذلك العامل الثانوى (العقل) فى بعض الأحيان من حكم الإرادة — ولا يكون ذلك إلا فى الإنسان — ويكون تحرره تاما فى الحالة التى يستغرق فيها فى التأمل فى الجمال ، على شرط خلو ذلك التأمل من ثورة عاطفة جائحة[2] .

وفى السنوات الأخيرة حاول «ڤنت» و « بولصن » أن يضعا لمذهب الإرادة أساساً من علم النفس . وسندلى بآراء كل من هذين الفيلسوفين على حدة ، ثم نعقب عليها بما يعن لنا من الملاحظات . والآراء الثلاثة الأولى لبولصن والثلاثة الأخرى لڤنت .

آراء « بولصن » :

أولا : يطالبنا « بولصن » بأن نلاحظ أثر الإرادة فى تطور الحياة العقلية فى

---

(١) قارن الفصل التاسع : الفقرة الثامنة .

(٢) قارن الفصل العاشر : الفقرة السادسة .

صورتيها الفردية والعامة . فإننا إذا نظرنا إلى الكائنات الحية الدنيا ، بَدَتْ كأنما تخضع فى حركاتها إلى قوة عمياء . فليس فى استطاعتنا أن نعزو إليها أى نوع من الأفكار ، أىْ أى عمل من أعمال التفكير . بل النزوع هو الوظيفة الأساسية فى حياتها العقلية . وكذلك الحال فى الطفل ، فإن الأفعال الإرادية أول ما يظهر فيه ، ثم يعقبها بالتدريج أفعال التفكير التى تزداد فى التعقيد ازدياداً مطرداً . وجوابنا على هذا أن فكرة التطور ، إذا نظرنا إليها من ناحية المنهج المتبع فى بحثها ، تفترض وجود كُلٍّ واحد لا تمييز فيه ، تصدر عنه الأعمال العقلية كلها ، ولا تفترض ظاهرة واحدة اكتسبت كل الصفات المميزة لها فى حياة الرجل الراشد .

ويلزم من هذه النظرية أن للكائنات الحية الدنيا حياة نفسية ذات وحدة ما ، وإن كان لا يمكن تعريفها ولا تحديدها ، تظهر عنها الأعمال التفكيرية والإرادية ظهوراً تدريجيا فى أثناء التطور ، حتى يصل التفكير والإرادة إلى درجة يتساويان فيها فى المنزلة ويتميزان كما نعهدهما . ولكننا نعتقد من ناحية أخرى أن الحياة العقلية عند الطفل حديثِ الولادة ، يظهر فيها أول الأمر ، لا الميول والوجدانات فحسب ، بل بعض الإحساسات الخاصة أيضاً[1] .

٩ — ثانياً : ولكنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيقولون : إن الإرادة — حتى فى الحياة العقلية النامية — هى العامل الأساسى الذى يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرى . فبالإرادة يتعين الهدف الذى ينصبه كل إنسان لنفسه فى حياته ، وهى التى تخلق الأغراض الخاصة التى تحققها أفعال الفرد ، وتتشبث بهذه الأغراض . وهى التى توجه انتباه الإنسان

(١) أى لا الأعمال النزوعية والوجدانية التى هى عناصر الحياة الإرادية والوجدانية الراقية ، بل بعض الإحساسات التى هى مبادئ الحياة التفكيرية الراقية أيضاً . (المعرب)

وتختار ما تشاء من المؤثرات التى تقرع باب الشعور فيه . وليس الاهتمام بأى شىء سوى ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به فى الذاكرة ، وما يجب أن يهمل فى طى النسيان . بل اتجاه مجرى الأفكار نفسه خاضع لسلطان الإرادة ، حتى إن أثر ذلك السلطان ليظهر فى علمنا النظرى وأحكامنا النظرية على الدوام .

وجوابنا على ما تقدم : أن ما سموه إرادة (ونسبوا إليه كل هذه الأفعال) ليس تلك النزعة البسيطة ، ولا القوة العمياء التى تبتدئ بها الحياة العقلية قبل أن تتميز مظاهرها . ليست هى الإرادة العمياء التى تعمل بعيدة عن العقل ؛ بل هى مقيدة دائماً ببواعث وأفكار على درجة ما من التعقيد . ولهذا يمكن أن يقال أيضاً إن العامل الأساسى الأول الذى يتحكم فى حياتنا العقلية ليس الإرادة ، بل ما يحمل الإرادة على العمل .

ثالثاً : يقولون إن التوفيق ممكن بين «مذهب الإرادة» والفلسفة الروحية، وغير ممكن بين « مذهب الفكر » وهذه الفلسفة . ولكن هذه دعوى يكذبها التاريخ نفسه ، فإن فلسفة «ليبنتز» الميتافيزيقية فلسفة روحية بالرغم من أنها عقلية .

ولكن هنالك موقفاً ثالثاً جديراً بالاعتبار ، وهو أن كلا من المذهبين السابقين : « مذهب الإرادة » و « مذهب الفكر » ، لا ينظر إلى الحقيقة إلا من جانب واحد فقط : فهما لهذا غير صحيحين . وهذا هو الاتجاه الذى يميل إليه « لطزه » فى فلسفته الروحية (١) .

وهب أخيراً أنه لا يمكن التوفيق بين الفلسفة الروحية والمذهب العقلى (مذهب الفكر) ، أفنتخذ من عدم إمكان هذا التوفيق حجة نحتج بها ضد

---

(١) قارن الفصل الرابع عشر : الفقرة الخامسة .

المذهب العقلى ، ونضم هذه الحجة إلى جملة الاعتراضات التى أوردناها على ذلك المذهب ؟ [1]. هذا مما لا يمكن أن نسلم به .

١٠ — يقال إن الأفكار أعمال عقلية ثانوية وغير أساسية ، وهى لهذا السبب عاجزة عن تفسير الوحدة التى تمتاز بها الحياة العقلية كما هى عليه فى الواقع . ويقال أيضاً إن الأفكار تتغير فى غير نظام محدود ، و إنهـا يتصل بعضها ببعض بروابط جزئية ، فهى لا تصلح على الإطلاق للقيام بوظيفة التأليف فى العقل ، وتكوين وحدة عامة منه . وتشارك الوجداناتُ الأفكارَ فى هـذه الخواص . فلم يبق إذن إلا الإرادة نلجأ إليها فى تفسير هذه الظواهر : وهى أصلح من كل هذه الظواهر التفكيرية والوجدانية فى القيام بوظيفة التأليف هذه ، بفضل صفة الدوام والاستمرار التى يدّعونها لها . غير أن علماء النفس (لسوء الحظ) ينكرون وجود إرادة ثابتة على صفة واحدة ، ويعدونها أمراً افتراضيا ليس له حقيقة واقعية . أضف إلى هذا أن وحدة الحياة العقلية ، أو وحدة الشخصية أو الخلق ، ليست حقيقة من الحقائق البسيطة التى تنكشف فى خبراتنا : بل نتيجة للنظر والبحث فى حقائق النفس . أما ظهورها فى ثوب الحقيقة البسيطة التى تدرك بالتجربة إدراكا مباشراً ، فراجع إلى أن العقل الإنسانى على إلفٍ بهـا دائما . والواقع أن وحدة الشخصية مجرد افتراض يرجع لا إلى وجود صفة نفسية بسيطة دائمة ، بل إلى الأسباب الآتية وهى .

أولا : أننا ندرك صلة تامة بين الحالات العقلية المنفردة التى تربطها روابط تداعى المعانى .

ثانيا : أننا ندرك أن مجرى نمو الحياة العقلية مستمر متصل ليس فيه تحول

---

(١) راجع الفصل السابع عشر .

مفاجئ أو قهرى ، ولا مجال فيه لوجود حالات عقلية متنافره فى آن واحد .

ثالثا : أننا ندرك ثبات الشيء الذى تصدر عنه الناحية الحسية فى حياتنا العقلية : أعنى الهيكل الجسمى الذى نتقمصه .

غير أنه يلاحظ أن النتيجة التى وصلنا إليها من نقدنا للمذهب الإرادى يجب ألا تتخذ دليلا على صحة المذهب العقلى ، بل هى دليل على أن أى نوع من أنواع الأعمال العقلية البسيطة لا يمكن أن يتخذ وحده أساسا أو أصلا للحياة العقلية برمتها — بالمعنى الكامل لكلمة أساس أو أصل . فالمذهب العقلى والمذهب الإرادى كلاهما خطأ بهذا المعنى[1] .

(ب) مذاهب المعرفة

الفصل الرابع والعشرون

المذهب العقلى : المذهب التجريبى : المذهب النقدى

Rationalism; Empiricism and Criticism

---

١ — إن المشكلة التى تواجهنا هنا هى مشكلة أصل العلم الإنسانى ومصدره . وفيها انقسم الفلاسفة إلى ثلاثة مذاهب : الأول مذهب العقليين Rationalism

---

(١) قد شرحنا هنا المذهب الإرادى فى ناحيته الميتافيزيقية . أما ناحيته المتصلة بالمعرفة — وهى الناحية التى تعرض لها «فنت» فى كتابيه «المنطق» و«معالم علم النفس» فهى ناحية أخرى تختلف اختلافا جوهريا عن هذه . فأعمال الإرادة فى نظرية «فنت» هى الأعمال العقلية الحقيقية : ولذلك يجب أن يفسر كل ما عداها بالإضافة إليها .

(الذى يطلق عليه أحيانا اسم مذهب الأوَّليَّة (Apriorism)) . والعقليون هم الذين يقولون إن القوة العاقلة فى الإنسان — وهى فى نظرهم قوة فطرية — هى الأصل الذى يصدر عنه كل علم حقيقى ، أو أنها على الأخص مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقى : وهما صفتا الضرورة والصدق المطلق . والمذهب الثانى مذهب التجريبيين (Empiricism) الذين يُرْجِعون كل علم إلى التجربة ، ويصفون العقل قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء . وقد يسمى هذا المذهب بمذهب الحسيين (Sensualism) إذا اعتبر الإدارك الخارجي — أى الإدراك عن طريق الحواس — أصل كل علم .

والمذهب الثالث مذهب « النقديين » الذين يحاولون التوفيق بين الدعاوى المتعارضة التى يدعيها أصحاب المذهبين الآخرين . ويفسر النقديون « العلم » بأنه نتيجة اجتماع عاملين ، أحدهما صورى يرجع إلى طبيعة العقل ذاته ، والآخر مادى يتكون من الإحساسات الداخلة فى الإدراكات الحسية . فإذا لم يوجد أحد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقى . إذ من المستحيل قطعاً فى نظرهم أن نصل من طريق العقل الصرف إلى حقائق لها أية قيمة علمية على نحو ما يدعى العقليون .

ويمكن القول بأن العلاقة بين « المذهب العقلى » و « المذهب التجريبى » هى أن مذهب التجريبيين يرفض تماماً فكرة العقليين لا العكس : بمعنى أن العقليين ينكرون فقط وجود علم ضرورى صادق على الإطلاق يكون مصدره التجربة وحدها ، ولكنهم يسلمون بأن التجارب تمدنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التى نعلمها ، فى حين نجد التجريبيين على عكس ذلك يرفضون رفضاً باتا أن يسلموا بوجود عقل له القدرة على ابتداع المعانى والتصورات والتأليف

بينها بفطرته ، ويطبع العلم الإنسانى برمته بطابع الصدق والحق .

٢ — لم يكن لهذا الخلاف فى مسألة المعرفة شأن كبير فى الفلسفة القديمة . وليس علمنا ببحوث الفلاسفة فى المعرفة فى العصر السابق لسقراط إلا ضحلا قليلا وإن كان يبدو لنا أن « الإيليائيين » كانوا من غلاة العقليين ؛ وأن « الذريين » كانوا من معتدليهم . وليس من شك فى أن أفلاطون أيضاً كان يتجه وجهة العقليين ، وإن كانت الصفات الأساسية للمذهب العقلى لم تظهر بصورة واضحة جلية فى فلسفته . أما فلسفة أرسطو — وهى المجهود العظيم الذى قام به ذلك الفيلسوف للتوفيق بين الفلسفات المختلفة — فأكثر ميلا إلى المذهب النقدى ، وإن كان للمادة والصورة عنـده معنيان يختلفان كثيراً عن معنييهما عند « كَنْت » مؤسس الفلسفة النقدية .

وعلى عكس ذلك نجد الفروق واضحة بين مذاهب المعرفة فى العصر الحديث . ففلسفة أوربا عقلية بحتة ، وفلسفة إنجلترا تجريبية فى جملتها . ثم تظهر فى فلسفة « فرنسيس بيكون » مؤسس المذهب التجريبى الإنجليزى بعض الصفات البارزة فى المذهب العقلى . كما أنه ليس من العدل أن توصف فلسفة « هبز » بأنها تجريبية صرفة . أما الذى صاغ النظرية التجريبية فى إنجلترا ووضعها فى صورتها الأخيرة الدقيقة فهو « لوك » : فقد أنكر وجود الأفكار والمبادئ الفطرية فى ميدان العلم النظرى ، وميدان الأوامر الأخلاقية العملية على السواء . فكان إنكاره هذا بمثابة إعلان صريح منه بإنكار كفاية العقـل المحض ، وعجزه عن الوصول إلى أى علم يقينى بطريق الفطرة . وممن تبعه فى هذا الرأى « هيوم » و « جون استيوارت ميل » .

أما أشهر الفلاسفة العقليين فديكارت واسبنوزا وليبنتز وولف الذين يُجْمِعُون

على أن أكبر قسط من العلم الإنسانى صادر عن العقل ذاته . فليبنتز مثلا يقابل بين ما يسميه « الحقائق العقلية » Vérités de raison و « الحقائق الخارجية » Vérités de fait ويصف الأولى منها بأنها خالدة يقينية ضرورية تخضع لقانون أساسى هو « قانون الذاتية » (Principle of identity) . أما الحقائق الخارجية فعرَضية تخضع لمبدإ السبب الكافى أو مبدإ الغاية .

٣ — ويميز « كَنْت » كما فعل « لامبير » من قبله (Neues Organon سنة ١٧٦٤) بين مادة العلم وصورته . وبهذا يوفق بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى ، ويصل إلى نقطة أبعد بكثير من مجرد التقابل بين الفكر والحس . فبالإحساسات نستطيع الوصول إلى علم صحيح ، لأنها تخضع — كما يخضع الفكر نفسه — لصور عقلية أولية ، وهذه هى صور الزمان والمكان اللذين يكسبان التفكير الرياضى البديهى صفتى الضرورة والصدق المطلق .

وليس للتقابل بين مذاهب المعرفة الثلاثة السابقة الذكر من القوة فى العصر الحاضر مثل ما كان له فى تاريخ الفلسفة فى العصر الماضى ، كما أن هذه المذاهب لم تظهر فى تلك الصور المختلفة التى ظهرت فيها من قبل . بل يمكننا القول بأن المذهب العقلى لم يعد يظهر فى صورة النظرية المستقلة القائمة بنفسها ، فى حين أن المذهبين النقدى والتجريبى لا يزالان يعارض كل منهما الآخر ، بالرغم من أن المذهب النقدى قد تخلى عن دعوى من أهم دعاويه الأساسية ، وهى دعوى وجود العلم « الأولى » أى الأفكار الفطرية التى تدعو إليها طبيعة العقل ذاته . فقد غير معظم أنصار المذهب النقدى فى العصر الحديث مفهوم كلمة « أولى » a priori ، وفسروه بأنه ذلك الجزء من العلم الإنسانى المستقل عن التجربة الشخصية .

وأشهر أتباع المذهب النقدى بمعناه الأخص[١] — خارج دائرة المذهب

(١) راجع الفصل الرابع : الفقرة الخامسة .

الكنتي الجديد — هم « وند لباند » و « ريل »[١] و « ليمان »[٢].

٤ — سنقوم في بحثنا في نظريات المعرفة بأمرين . الأول وزن الحجج التي تستند إليها هذه النظريات ، والثاني مناقشة ما إذا كانت الفروض التي وضعت في أصل المعرفة تصلح أو لا تصلح لأن تسمّى نظريات ، ثم الإجابة عن هذا السؤال .

أما العقليون فيزعمون أن بعض القضايا التي يحكم بها العقل قضايا كلية صادقة صدقاً ضروريا لا يتطرق إليه شك ، ويعتبرون ذلك دليلا قاطعاً على أنها من الأوليات العقلية البديهية . ويعدون قضايا الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية وما يتصل بهما من استخدام الطريقة القياسية ، ومن التعريفات والبديهيات ، مثالا لما يجب أن يكون عليه العلم بمعناه الصحيح . ونحن نرد عليهم بالردود الثلاثة الآتية :

أولا : أن وصفهم «للأوّلي» بأنه الفطري أو الذاتي: سواء أكان معنى من المعاني أوحكما من الأحكام ، أوأي ضرب من ضروب العلم : بعبارة أخرى قولهم إن «الأوّلي» أمر عقلي ذاتي بحت : ليس دليلا على ضرورة صدقه أو عموميته . بل إن العلوم الرياضية والطبيعية تحاول جهدها أن تخلص قوانينها من كل صفة أو أثر لهذه الذاتية Subjectivity ، وتدعي أن قوانينها صادقة صدقا عاما ، على أساس أنها تحتوي أموراً خارجية واقعية (Objective) بحتة . أضف إلى هذا أن بعض الحالات العقلية أو بعض عمليات العقل يشترك فيه الناس جميعاً ، وهي مع ذلك عاجزة تمام العجز عن أن تصبغ العلم الناشئ عنها بصبغة الضرورة أو الصدق

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرة العاشرة .

(٢) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة الثامنة .

المطلق . مثال ذلك أن الناس جميعاً يتفقون فى رؤية الخطين الرأسيين أطول من الخطين الأفقيين المساوين لهما (بشرط اتحاد الرائين فى الظروف الأخرى)، وهو نوع عام من خـداع الحواس ، ومع ذلك لم يفكر أحد فى اتخاذه أساساً لعلم ضرورى أو علم صادق صدقا عاما .

فالنتيجة التى نَخْلُصُ إليها إذن هى أن الذاتى (أو العقلى) من حيث هو كذلك ليس له دخل فى هذا النوع من العلم (وهو العلم الضرورى أو اليقينى) . و بهذا الاعتراض نفسه يمكن أن يعترض على المذهب النقدى ، إذا فُهِمَ « العلم الأوّلى » بالمعنى الذى يفهمه به العقليون .

الثانى : لو كانت فكرة الذاتية وحدها هى المبدأ الذى تخضع له الحقائق العقلية البديهية ، للزم أن يكون التقدم فى الفـكر نتيجة لبنائه على طائفة من القضايا التى تستند إلى فكرة الذاتية ، ولكان التقدم فى العلم نتيجة للاستدلال الصورى : مع أن هذا يتعارض تعارضاً صريحاً مع الواقع ، كما يتعارض مع رغبتنا فى العلم وقصدنا إليه ، إن صح أن نستعمل كلمتى الرغبة والقصد هنا .

الثالث : يجب أن نلاحظ أن من الصعب جداً أن نضع حدا فاصلا بين الأحكام «الأولية» التى يقول بها العقل بفطرته والأحكام المكتسبة من التجربة ، كما نلاحظ أن العقليين قد أخفقوا كل الإخفاق عندما حاولوا أن يدخلوا تعريفات المعانى المجردة فى جملة وظائف المعرفة « الأولية » .

٥ — أما المذهب التجريبى فيستند إلى أساس لا يقبل الشك ولا المناقشة ، وهو أن العلم بجميع أنواعه يتسع كلما اتسعت تجارب الإنسان . ولكن « التجريبيين » يفرقون بين نوعين من القضايا : نوع يحكم العقل بضرورة صدقه ، وآخر لا يحكم العقل بضرورة صدقه . ثم يفسرون عنصر الضرورة فى النوع الأول

بأنه راجع إلى طبيعة العملية العقلية التى تُسْتَخْدَمُ فى الوصول إليه . وبهذه الطريقة يفسر «هيوم» مثلا عنصر الضرورة فى قانون العلة والمعلول فيقول : إذا كانت إحدى عمليات العقل تستدعى دائما عملية أخرى تتبعها بدون تخلف ، فإنه ينمو بين العمليتين بمضى الزمن رابطة قوية دائمة هى التى نسميها رابطة «تداعى المعانى». ويصحب هـذا التداعى نوع من الإلزام العقلى ، بحيث يحصل فى الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين كلما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى . وهـذا الإلزام العقلى أساس ما نسميه بالضرورة التى ندركها فى الرابطة بين العلة والمعلول[١] . وليست نظرية « هيوم » قاصرة على تفسير قانون العلية ، بل يمكن أن يفسر بها قوانين ومعان أخرى .

وليس عندى من شك فى أن هذه النظرية لا تعالج المشكلة التى تتصدى لحلها للأسباب الآتية .

---

(١) تتساوى القضايا كلها فى نظر التجريبيين — ومنهم هيوم — فى أن مصدرها التجربة ، ولـكنهم يدركون أن بعض القضايا يلزم العقل إلزاما بضرورة التصديق به ، ومن هذه القضايا قانون التعليل القائل « كل معلول لابد له من علة » ، أو « لا معلول بدون علة » . فالعقليون يعتبرون هذا القانون من بديهيات العقل الأولية ، كقانون التناقض فى المنطق وبديهيات إقليدس فى الهندسة . أما التجريبيون فيردون القول بالعلية إلى التجربة ، لا فرق بينه وبين أى قانون استقرائى آخر . ولـكن لماذا امتاز قانون العلية من غيره من القوانين الاستقرائية ، بأن العقل يلزم نفسه بتصديقه ولا يتطرق إليه شك فيه ، مع أن جميع قضايا الاستقراء ظنية ؟ السر فى ذلك فى نظر هيوم — وعنه أخـذ الفكرة جون استيوارت ميل — هو الرابطة القوية التى أسست ، بفضل قانون تداعى المعانى ، بين فـكرة العلة وفـكرة المعلول . فقد لاحظ الناس فى جميع الأجيال والعصور أشياء معلولة وأخرى عللا لها ، وربطوا الأولى بالثانية . فأصبحت فـكرة العلة مقترنة بفكرة المعلول اقتران المتضايفين اللذين لا يفهم أحدهما إلا بالإضافة إلى الآخر . وهذه الرابطة القوية الدائمة — التى اكتسبت بالتجربة — أساس ما نسميه بالضرورة فى قانون العلية . ومعنى هذا أن قانون العلية ضرورى ، لا بمعنى أن العقل بمحض فطرته يدرك بداهته ويقينه كما يقول العقليون ، بل لأن التجربة دعمته وقوته وربطت بين طرفيه برباط قوى . وبهذه الطريقة يفسر «هيوم» و «ميل» القوانين الأخرى التى يدعى العقليون أنها ضرورية يقينية . (المعرب)

أولا : ليس من الضروري أن تتكرر الحوادث أو التجارب التى تقع فيها علل ومعلولات لكى نصل إلى قانون العلية العام . فإن العالِم يستطيع أن يستنتج صلة علِّية بين شيئين يقعان فى حادثة واحدة فى صور مختلفة ،ولا يزداد يقينه شيئا عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة المرة الأولى ، كما لا تزداد الرابطة العلية قوةً ما بتكرار حوادث أخرى يقع فيها العلة والمعلول نفسهما .

ثانياً : يتضح هذا المعنى نفسه من ناحية أخرى : وهى أن الضرورة التى ندركها فى العلاقة العلية بين علة ومعلول ، ليس فيها مطلقاً أى أثر لإلزام العقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى فيه . بعبارة أخرى ، ليست الضرورة هنا ضرورة «سيكولوجية» (خاضعة لقانون تداعى المعانى) ، بل ضرورة منطقية تعتمد على الرابطة بين الفكرتين[1] .

ثالثا : أن المذهب التجريبى لم يوفق كل التوفيق فى نواح أخرى ، كتفسيره للحقائق العامة المتصلة بالمعرفة الإنسانية . فإن الفيلسوف التجريبى عندما يتكلم فى شىء من الحذر عن « اعتقاد » الناس فى صدق بعض الحقائق والقضايا الأولية صدقا مطلقا ، بدلا من أن يقرر هو ذلك الصدق تقريرا ، ينسى أن صدق هذه القضايا ليس راجعا إلى أن كل فرد من أفراد الناس يدرك أنها صادقة ، بل إلى أن صدقها مستقل تمام الاستقلال عن أى فرد بعينه[2] .

---

(١) يريد بهذا أن العقل بتصوره معنى العلة ومعنى المعلول يدرك علاقة ضرورية بينهما ، وهذه علاقة منطقية ، كالعلاقة بين الحدين المتضادين ، وليست علاقة سيكولوجية حادثة من تكرار العلة والمعلول ثم ارتباطهما فى العقل عن طريق تداعى المعانى . (المعرب)

(٢) لايسلم الفيلسوف التجريبى بوجود حقائق أو قضايا أولية يسلم بها العقل الإنسانى تسليما مطلقا : فإذا أشار إلى هذه المسألة قال إن بعض الناس « يعتقدون » صدق طائفة من الأحكام والقضايا البديهية صدقا مطلقا ، بدلا من أن يقرر هو صدقها : ولو علم أن صدق هذه القضايا راجع إلى طبيعة العقل الإنسانى نفسه وأنه مستقل عن حكم أى فرد معين عليها بالصدق، لما فعل ذلك. ولكنه يجهل معنى صدق مثل هذه الحقائق، وكأنه يفهم من صدقها صدقا مطلقا أن كل فرد من أفراد الإنسان يدرك أنها صادقة : (المعرب)

٦ — ليس المذهب النقدى بأدنى إلى التوفيق من المذهبين الآخرين فى معالجته لمشكلة أصل العلم الإنسانى والعناصر التى يتألف منها. والواقع أن مشكلة أصل العلم برمتها ليست من المشاكل التى تدخل فى نطاق بحث المعرفة (الابستمولوجى)، بل فى نطاق علم النفس. ولذلك يجب أن تعالَجَ بطرق هـذا العلم، فإن عالم النفس هو الذى يعنيه أن يعلم كيف ينشأ، ومن أى العمليات العقلية ينشأ الحكم الكلى، وأى أجزاء الحكم الكلى يُستَمَدُّ من العقل أو الخيال الخ الخ. ولكن التطور السيكولوجى لأى جزء من أجزاء المعرفة الإنسانية لا يَعْنِى «علم المعرفة» (Wissenschaftslehre) فى قليل أو كثير.

وقد سبق أن عرفنا «علم المعرفة»[1] بأنه العلم الذى يبحث فى أعم الحقائق التى يحتوى عليها العلم الإنسانى. فمن الواضح إذن أن مهمته ليست النظر فى النشأة التاريخية أو السيكولوجية للمعرفة، بل التحليل العلمى المنظم للحقائق العامة فى المعرفة. ولهذا كانت المذاهب الثلاثة الآنفة الذكر — «المذهب العقلى» و«المذهب التجريبى» و«المذهب النقدى» — أدخَلَ فى نظريات علم النفس منها فى نظريات المعرفة، بالرغم من المكانة التقليدية التى أصبحت لها بين بحوث «علم المعرفة»، مما يترتب عليه وجوب إخراجها تماما من بين نظريات هذا العلم.

ومن ناحية أخرى نجد «صفتى الضرورة» و«الصدق» من الصفات التى تتصف بها المعرفة، ولهما شروط يجب توافرها فى مادة العلم وصورته، كما يمكن تحديدهما من ناحية مادة العلم وصورته[2]؛ ولهذا يدخل البحث فيهما — من بعض الوجوه —

---

(١) راجع الفصل الخامس: الفقرة السابعة.

(٢) جرت عادة المناطقة أن يرجعوا الصدق (والكذب) فى القضية إلى الناحية المادية فيها وهى ناحية مطابقتها (أو عدم مطابقتها) للواقع، ويرجعوا الصواب (والخطأ) إلى ناحيتها الصورية، أى ناحية لزومها (أوعدم لزومها) عن قضية أو عدة قضايا أخرى. فالقضية صادقة =

فى دائرة علم المنطق : فإن على المنطق أن يبين أى الخطوات العقلية توصلنا إلى القضايا الكلية الصادقة صدقا ضروريا .

وأخيراً يجب أن يبين « علم المعرفة » أى أنواع المعرفة صادق على الإطلاق ، أى صادق بقطع النظر عن أن هذا الفرد أو ذلك يدرك صدقه ، وأيها له صفة الضرورة ، أى أنه صادق بقطع النظر عن خِبْرَة أى فرد أو ملاحظته . فإن صفة « الصدق المطلق » تشير إلى علاقة بين العلم والشخص الذى يقوم به العلم ، أما صفة « الضرورة » فتشير إلى علاقة بين العلم والشىء المعلوم أو الحقيقة المعلومة .

و إنك إذا قارنت هذه الملاحظات بتعريف علم النفس الذى ذكرته فى جزء سابق من هذا الكتاب[1] تبين لك فى وضوح أن المسائل المنطقية ومسائل المعرفة (التى أشرت إليها) خارجة تماما عن ميدان هذا العلم ، وأن حل مشكلة أصل المعرفة بواسطة المذاهب الثلاثة التى شرحناها — أعنى المذهب العقلى والتجريبى والنقدى (التاريخى) محاولة لم تؤد — ولا يمكن أن تؤدى — إلى نتيجة مرضية .

= أو كاذبة بمعنى أنها مطابقة أو غير مطابقة للواقع بقطع النظر عن علاقاتها الصورية بقضايا أخرى. وهى صواب أو خطأ (صحيحة أو فاسدة) إذا كان استنتاجها من قضية أو قضايا أخرى متفقا أو غير متفق مع قوانين المنطق . ولكن المؤلف يستعمل كلمة الصدق بمعنى واسع فيجعله فى الناحيتين المادية والصورية معاً : أى أنه يستعمل الصدق بحيث يدخل فيه الصواب (أو الصحة) أيضاً . وعلى ذلك تكون القضية صادقة فى نظره إذا كانت مطابقة للواقع (وهى الناحية المادية) وكانت مستنتجة استنتاجا صحيحاً من قضية أو قضايا أخرى (وهى الناحية الصورية) . (المعرب)

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

الفصل الخامس والعشرون

مذاهب اليقين : والشك والواقع والمذهب النقدى

Dogmatism, Scepticism, Positivism and Criticism.

١ — استعملت كلمة « يقينى » (dogmatic) منذ عهد الفيلسوف « كَنْت » لوصف أية قضية فلسفية أو مذهب فلسفى لم يمهد لها بدراسة المقدمات التى يستندان إليها دراسة « إبستمولوجية » ، أو بدراسة مبلغ صدق هذه المقدمات . وبهذا المعنى الواسع يمكن أن يقال إن قضايا العلوم الجزئية « يقينية » أيضاً . فإن غاية ماتطالب به هـذه العلوم هو الدقة الفنية الخاصة ، كتقدير مؤرخ مثلا لاحتمال صحة حادثة تاريخية ، وكتقدير أى عالم مدى الخطأ فى طائفة من التجارب العلمية . أما امتحان قضايا العلوم امتحانا إبستمولوجيا ، فيمكن الاستغناء عنه تماما : أولا لأنه يمكن تطبيقه على العلوم الجزئية فى جملتها دفعة واحدة فى مناقشة عامة للمبادئ التى تستند إليها هذه العلوم والفروض التى تفترضها ، وثانياً لأن البحث فى مسائل كلها فى حدود التجربة الممكنة ليس من المحتمل أن يثير مشاكل خاصة من النوع الذى تعالجه « نظرية المعرفة » . من أجل هذا قلنا نطلق صفة « اليقينى » إلا على المذاهب الفلسفية ، بل إن هذا الاسم يطلق بوجه خاص على المدارس (الفلسفية) التى لا ترى ضرورة لوضع حد فاصل بين العلم المكتسب بالتجربة وبين تعريفات المعانى العقلية المجردة : أى أن « مذهب اليقين » بهذا المعنى مذهب لا يعرف للعلم الإنسانى مدًى ولا يضع له حداً ، فهو أوهى المذاهب التى وضعت فى مقدرة الإنسان على العلم ، فى الوقت الذى هو فيه أكثر هذه المذاهب ادعاء . من

أجل ذلك اقترن اسم «مذهب اليقين» عادة بالمذهب العقلى ، لأن العقل إذا اعتُبِرَ وحده مصدر كل علم حقيقى ، لم يكن لذلك العلم حدود خارجية أو موضوعية ، وهذا هو السبب فى ظهور «اليقينيين» بكثرة فى العقليين من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكان أسوأهم « إسبنوزا » الذى لم يذلِ بسببٍ إبستمولوجى واحد يبرر به طريقته القياسية ، بل فضّل أن يعلن إلى الناس إعلانا طائفةً كبيرة من التعريفات والبديهيات التى أعدها مع ما فيها من احتمال كبير للشك . وقد كان كل من ديكارت وليبنتز أيضاً من «اليقينيين» بفضل كونهما من «العقليين» .

٢ — لكن المذهب « اليقينى » بمعناه الأخص ، ليس قاصراً على الفلسفة الحديثة ، فإن أفلاطون وأرسطو لم يكونا أحرص على التمييز بين درجات اليقين فى أنواع المعرفة الإنسانية من الفلاسفة العقليين فى القرن السابع عشر . غير أن ادعاء اليقين عند القدماء كان مرجعه افتقارهم إلى البحث العلمى المنظم ؛ فهم لم يعرفوا أصدق القضايا العلمية التجريبية فيضعوه فى منزلة فوق مجرد التخمين الذى لا يمكن الوثوق به ، والذى لجأوا إليه عند بحثهم فى ماهيات الأمور المجردة . ولهذا لم تظهر مشكلة حدود العلم الإنسانى إلا بعد أن ظهرت البحوث الرياضية والعلمية ، ولفت تقدمُها المطرد أنظارَ المفكرين إلى الفرق بينها و بين مقالات « ما بعد الطبيعة » المهوشة المتناقضة .

وللمذهب « التجريبى » أيضاً نزعة نحو ادعاء اليقين ، فإنك إذا اعتبرت « التجربة » وحدها مصدرَ كل علم إنسانى ، فقد ادعيت — من غير حاجة إلى دليل آخر — أن العلم لا يمكن أن يتجاوز حدود التجربة . بل إنه ليمزج أحيانا المحسوس بالمعقول مزجا تاما ، ولا يميز أحدهما من الآخر ، كما يفعل المذهب العقلى . ولم يضع التجريبيون — حتى « لوك » نفسه — حدوداً واضحة بين أنواع المعرفة

التجريبية من حيث درجة كل نوع من الصحة ، وكان «هيوم» أول من صرح بالقول بأن قضايا العلم لا يمكن أن توضع فى مستوى واحد مع نظريات الميتافيزيقا ، وأنّ المذهب « الواقعى» هو التتمة الطبيعية للمذهب «التجريبي» .

وقد اختفى مذهب اليقين من الفلسفة تقريبا منذ تناوله « كَنْت » بالنقد والتفنيد من جميع نواحيه . فإذا شاء فيلسوف حديث اليوم أن يضع مذهبا فلسفيا ، ربما ادعى لنفسه الحق فى أن ينحو فى فلسفته نحو أصحاب اليقين (فيضع مبادئ مذهبه ويعرف حدوده كما يريد) ، ولكنه لن ينسى أو يتناسى أن تعريفات الأمور العقلية المجردة لا يمكن أن تبلغ مبلغ اليقين الذى وصلت إليه قضايا العلوم الجزئية . ولهذا يحق لنا أن نقول إن مذهب اليقين ، من حيث يشبه أن يكون مذهبا فى المعرفة ، لم يبق له سوى قيمة تاريخية .

٣ — وإذا كان أصحاب مذهب اليقين لا يعرفون للعلم الإنسانى حدا ولانهاية ، فمذهب «الشكاك» لا يعرف للجهل الإنسانى حدا ولانهاية أيضاً : لأن أصحاب الشك المطلق يقولون إن العلم ليس مقدورا للإنسان ، ولا يذهبون حتى إلى القدر الذى ذهب إليه سقراط من أنه كان على الأقل يعلم أنه لا يعلم شيئاً ، بل يصرحون أن أى ادعاء للعلم لا مبرر له

وللشكاك أدلة كثيرة وضعوها للدفاع عن مذهبهم . ولكننا سنقتصر هنا على ذكر دليلين منها هما أهمها ، لأنهما يمثلان نزعة مدرستين مختلفتين من مدارس الشكاك هما مدرسة النسبيين (Relativists) ومدرسة الذاتيين (Subjectivists) .

أما «النسبيون» فيقولون :

أولا : إن العلم كله نسبي أو اعتبارى : أى أنه رهن ظروف خاصة قضت الصدفة البحتة أن نحصّله فيها ؛ فإذا قيل فيه إنه صحيح ، فصحته بالنسبة إلى

زمان أو مكان أو ظروف أخرى أحاطت به .

ثانيا : إن فعل الإدراك نفسه ، يجب أن يكون نسبيا ، لأنه يقتضى نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرَك (أى بين عاقل ومعقول) . ومعنى هذا أننا لا ندرك شيئاً مطلقاً على ما هو عليه فى الواقع ، أى لا ندرك شيئاً مستقلا تمام الاستقلال عن جميع علاقاته بنا .

أما « الذاتيون » فيبالغون أكثر من غيرهم فى تصوير الدور الذى يلعبه العقل الإنسانى فى كسبه العلم . وليس لأى علم فى نظرهم قيمة إلا بالأضافة إلى الفرد الذى يعلمه ، لأن صحته أو خطأه إنما هما بالنسبة إليه . وهم يبالغون أيضاً فى تصوير العقبات التى تقف فى سبيل إدراكنا للأشياء إدراكا حسيا ، ويرون أن هذه العقبات تحول دون وصولنا إلى فكرة صحيحة عن هذه الأشياء .

ثالثا : إنهم يطالبوننا بالنظر فى استدلالاتنا واستنتاجاتنا لنتبين مدى عجزها بالفعل ، أو ضرورة عجزها ، عن الإقناع . فإن كل دليل يستند إلى قضايا مسلم بصحتها ، كما يستند إلى أدلة أخرى مفروض صدقها أيضاً ، ولكن هذه الأدلة نفسها تستند إلى أدلة أخرى وهكذا . ومهما عددنا من الحلقات فى سلسة الاستدلال ، فإننا نستطيع دائما أن نضيف حلقة جديدة . فإما أن يذهب الأمر إلى غير نهاية ، أو نقف عند حلقة ما من حلقات الاستدلال نختارها . ولكن يكفى الشك فى صحة هذه الحلقة وحدها فى أبطال صحة السلسلة الاستدلالية برمتها .

رابعاً : يقولون إنه ما من قضية إلا ويمكن معارضتها ومقاومتها بمثلها فى القوة، ولكن هذه نتيجة لموقف الشك نفسه ، لا دليل جديد على صحة مذهب الشك[1] .

---

(١) قد استعملت كلمتى « النسبيين » و« الذاتيين » ترجمة لكلمتى " relativists " و " Subjectivists " اللتين استعملهما المؤلف فى الدلالة على مذهبين من مذاهب الشك زعم =

٤ — ولمذهب الشك فى الفلسفة القديمة شأن كبير وتاريخ طويل متصل ، وقد ساعد على نجاحه عاملان : الأول ما فى طبيعة اليونان من حب غريب للجدل ، والثانى أن التفكير العلمى بالمعنى الصحيح لم يكن قد نضج عندهم إلى الدرجة التى تظهر معها تفاهة الأساليب الفلسفية القاصرة على التلاعب بالألفاظ .

ويذكر مؤرخو الفلسفة عادة ثلاثة من مدارس الشكاك فى هذا العصر : وهم البيرونيون ، وشكاك الأكاديمية ، وصغار الشكاك . أما البيرونيون فهم أتباع بيرون (Pyrro سنة ٣٠٠ ق . م) مؤسس المدرسة . وقد اهتموا منذ ظهور مذهبهم بإبراز القيمة العملية لمنهج الشك . فالجاهل على الإطلاق فى نظرهم لا يُنَغِّص حياته شك ما ، والسعيد حقاً هو الذى لا يجزم بقول ما ، فإن السعادة إنما هى فى طمأنينة العقل .

= أنهما مختلفان فى حين أنهما بحسب شرحه لها متداخلان متكاملان لا يكاد يختلف أحدهما عن الآخر إلا فى درجة الشك .

هذا وقد حصر مؤلفو العرب أنواع الشكاك فى ثلاثة : « العندية » الذين يرون أن كل شىء إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشىء ، أى بحسب نظره فيه : إن حقا فحق وإن باطلا فباطل . وهو مذهب بروتاغوراس السوفسطائى الذى قال إن الإنسان مقياس كل شىء . الصنف الثانى « العنادية » الذين يرون أن إدراك حقيقة أى شىء — على فرض وجودها — فوق مقدور البشر ، وأن كل ما ندركه من الأشياء إنما هو ظواهرها المتغيرة فى كل آن ، وهذا رأى غورغياس السوفسطائى أيضاً . والصنف الثالث هم اللاأدريون أصحاب « بيرون » الذى ذهب إلى الشك المحض وأمسك عن الجزم بأى شىء أحق هو أم باطل (راجع الطوسى فى حاشية المحصل للرازى ص ٢٣ ، الفصل لابن حزم ج ١ ص ٨ .

ويظهر لى أن تقسيم العرب ووصفهم لمذاهب الشكاك أدق من تقسيم المؤلف ، وكنتُ أفضل أن أستعمل اصطلاحاتهم ترجمة لاصطلاحاته لولا أننى رأيت استحالة ذلك . لأن اسم « العندية » يصدق بوجه عام على المذهبين اللذين ذكرهما ، لا سيما مذهب « الذاتيين » . ولكنه فى الوقت نفسه يصف الذاتيين بأوصاف لا تنطبق إلا على العنادية مثل الوصف الثانى والثالث والرابع : فهم عندية وعنادية معاً بحسب وصفه . أما « اللاأدريون » فلم يتعرض لهم إلا عند كلامه عن مذهب الشك عند القدماء كما سيأتى . (المعرب)

وأشهر متأخرى الشكاك « أناسيداموس النسوسى »[١] (فى القرن الأول قبل الميلاد) و « سكستوس إمبريكوس » . (حوالى ٢٠٠ ب م) . والمشهور عن الأول حججه العشر التى أوردها لينكر بها إمكان العلم، ثم ردت من بعده إلى خمس ثم إلى اثنتين[٢] وعلى يد «سكستوس أميريكوس» وفى مؤلفاته وصل مذهب الشك إلى أقصى حدوده .

أما الشك فى العصر الحديث ، أو على الأقل ما هو جدير منه بالذكر ، فيكاد يكون مقصوراً على الفلسفة الفرنسية ، فقد كان «دى مونتينى» (١٥٩٢+) أكبر مدافع عن مذهب الشك القائل بنسبية كل شىء ، لاسيما المسائل الخلقية . وقد حاول شارو (١٦٠٣) و بيل (١٧٠٦) أن يجدا فى الفلسفة مكانا للعقيدة، فشكا فى كل علم يؤدى إليه النظر العقلى ؛ بل تجاوزا الشك إلى الإنكار . وفى العصر الأخير كثيراً ما فسر رجال اللاهوت الفرق بين النظريات العلمية والعقائد الدينية

---

(١) نسبة إلى Gnossus أو Cnossus فى جزيرة « كريت » .

(٢) وكل هذه الحجج منصب على العلم بالمحسوسات وهى :

١ — أن الحواس تختلف باختلاف أنواع الحيوان وهذا يستلزم اختلاف العلم الذى يصل إلينا عن طريقها .

٢ — أن الناس يختلفون جسما ونفساً وهــذا يدعو إلى اختلافهم فى الحكم والفعل والاختيار .

٣ — أن حواس الإنسان الواحد متعارضة كالبصر واللمس ، والشم والذوق ، يدرك باحداها مايتعارض مع ما يدركه بالأخرى .

٤ — أن الحاسة الواحدة تختلف فى إدراكها باختلاف الظروف .

٥ — أن للمسافات والأمكنة والأوضاع تأثيراً فى إحساساتنا .

٦ — أن المحسوسات تختلف باختلاف ما تمتزج أو تتحد به من هواء أو ماء أو ضوء .

٧ — أن الأشياء تبدو لنا مختلفة بحسب كميتها .

٨ — أن كل شىء نسبى بالإضافة إلى الشخص الذى يدركه .

٩ — أن الأشياء تختلف بحسب ما هى مألوفة أو نادرة .

١٠ — أن الأشياء تختلف بحسب العرف والعادة والرأى والقانون .

راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٣١٥ — ٣١٧ . (المعرب)

تفسيراً أخرجوه عن معناه ، أو على الأقل حاولوا أن يعرضوا النظريات العلمية — التى لا يمكن التوفيق بينها و بين العقائد الدينية — فى معرض الشك والإنكار .

وكثيراً ما لقب « دافيد هيوم » بلقب الفيلسوف الشاك. ولكن بالرغم من أنه أطلق هذا اللقب على نفسه، لا نرى أن شكه ينصرف إلا إلى نوع خاص من العلم ، وهو العلم القائم على مجرد النظر العقلى ؛ وما قصد هيوم مطلقا إلى الشك فى وجود العالم الخارجى أو العلم المستمد من التجربة . وفى سنة ١٧٩٢ ظهر كتاب فى الشك بعنوان « أناسيداموس » ألفه (على ما حققه العلماء فيما بعد) شلتزه Sehultze (١٨٣٣ +) . ولكن الشك فيه أيضاً شك محدود موجه خاصة إلى الفلسفة النقدية عند « كَنْت » ورينهولد Reinhold . ولم يأخذ بوجهة نظر المؤلف أحد من بعده.

٥ — هكذا قضى على مذهب الشك تماما من حيث هو نظرية من نظريات المعرفة . أما منهجه ، فإن أخذ به بعض الفلاسفة فى العصر الحديث[1] ، فما ذلك إلا بطريق العرض ، وتحقيقا لغرض معين . والحقيقة أن مذهب الشك لا يستقيم إلا بالإنكار التام لحق العقل فى إصدار أى حكم من الأحكام ، حتى الحكم بأننا

---

(١) مثل ديكارت صاحب منهج الشك المعروف . ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذى يستخدم منهج الشك . فطريقة الحوار السقراطى أسلوب من أساليب الشك أو منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، ولم يكن سقراط ولا ديكارت فيلسوفا شاكا . بل الواقع أن كل بحث فلسفى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك . أما الفرق بين الحالتين فهو أن الشكاك لا يؤمنون بإمكان وصول الإنسان إلى علم يقينى بحقيقة الأشياء ، ويضعون كل عقيدة وكل قضية موضع الاتهام والجدل ، فمذهبهم مذهب فى طبيعة العلم الإنسانى وتقدير له أو حكم عليه . أما أصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بإمكان الوصول إليها، ولكنهم يسيرون إليها فى حذر شديد ، ويضعون كل قضية موضع الإنكار إلى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها. فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها .

(المعرب)

لا نستطيع أن نعلم شيئاً على سبيل اليقين (وهو قول الشكاك أنفسهم) ؛ فإن هذا الحكم أحد أحكام العقل ، ويجب بمقتضى مذهب الشك نفسه أن يوضع موضع الشك . وهو أيضاً دعوى لا يمكن البرهنة على صحتها ، على حد قول الشكاك ، لأنهم ينكرون إمكان البرهنة على أى دعوى من الدعاوى. فمذهب الشك إذن مذهب يناقض نفسه . ولكن هـذا لا يتعارض مع ما لمنهج الشك من قيمة فى جميع البحوث العقلية والعلمية ، وهى الميزة التى يمتاز بها على مذهب اليقين . فإن كثيراً من الأفكار التى تبدو لنا ، والملاحظات التى نلاحظها ، لا ترقى أبداً إلى مستوى النظريات العلمية ، لخلوها من القيمة العلمية الثابتة وحاجتها إلى التأييد العام. ولهذا كان الشك « الأكاديمى » كما سماه «هيوم» ضرورة لازمة لكل بحث علمى نزيه : لأنه يبعث على تقليب الأمور على جميع وجوهها ، وتكرار النظر فيها ومواصلة اختبارها . وبهذا المعنى أيضاً يصبح الشك جزءاً لا غنى عنه فى إعداد العلماء . بل ربما كانت ثمرته — إذا استخدم بطريقة منظمة — أعظم وأكثر ظهوراً فى بحث المسائل الميتافيزيقية ؛ فإن على الباحث فى هذه المسائل أن يعلم كيف يزن الأدلة ويعرف مواطن القوة والضعف فى الحجج، فيدرك بذلك القيمة الحقيقية للأفكار والنظريات التى تحتوى عليها المذاهب الفلسفية.

وهناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب ، وهى الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظريا ، والحكم بصدقها استناداً إلى باعث عملى . فإن حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك، توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهى عرضة للشك — مهما ذهبنا فى البحث عن أصولها — وأن العوامل التى تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها فى حياتنا العملية وما فى هذه الحياة من رغبات .

٦ — المذهب « الوضعى » و المذهب « النقدى » .

يتفق هذان المذهبان فى أن العلم الإنسانى على درجات متفاوته فى اليقين ، وأن الميدان الذى نحصل فيه العلم الصحيح هو ميدان التجربة ولكن بالرغم من أن أصحاب هذين المذهبين يقصرون بحثهم على هذا الميدان ، يرون أن فى الإمكان — نظريا — الوصول إلى نتائج يحكم العقل بضرورة صدقها صدقا عاما . وليست الأفكار فى نظرهم أموراً قائمة بذاتها لها وجود مستقل عن التجربة ، يحصل العلم بها بانضمام بعضها إلى بعض ، بل هى روابط تساعد على تنظيم العلم ووصل أجزائه بعضها ببعض ؛ وليس لها معنى فى ذاتها زائد على ما ندركه من الأشياء إدراكا حسيا مما تنطبق هذه الأفكار عليه . ولهذا يستحيل علينا أن نصل إلى حقائق الأشياء عن طريق المعانى أو الأفكار من حيث هى . وعند هذه النقطة يفترق المذهبان : فيذهب «الوضعيون» إلى أن فلسفة ما بعد الطبيعة ليس لها ما يبرر وجودها ، ويتهمونها بأنها لا توصل أبداً إلى علم يقينى ، فى حين يعتبرها «النقديون» ضرورة من ضرورات العقل الإنسانى ، أو نزعة طبيعية هذبها النقد العلمى ، وإن كانوا يصفونها بأنها غير مسئولة عما تفعل !

٧ — وقد سمّى « لاس »[1] بروتاغوراسَ السوفسطائى أولَ فيلسوف وضعى ، ولكن عبارة بروتاغوراس المشهورة « الإنسان مقياس جميع الأشياء » تقرّبه إلى جماعة الشكاك القائلين بنسبية الأشياء أكثر مما تقربه إلى الفلاسفة الوضعيين . والأبيقوريون لما قصروا العلم على نوع واحد ، كانوا يرون أن ذلك النوع هو الذى يصدر عنه العقل العملى لا العقل النظرى ، لأن ما يستحق اسم «العلم» فى نظرهم ليس ما يؤدى إلى اليقين بل ما يؤدى إلى سعادة الإنسان فى حياته .

---

(١) راجع الفصل الرابع : الفقرة الخامسة .

والحقيقة أن «هيوم» — مقتفيا أثر كل من «بيكون» و«لوك» — كان أول فيلسوف وصل إلى مذهب وضعى. (راجع مقالته فى الطبيعة الإنسانية: ١٧٣٩ — ١٧٤٠) ، فإنه عارض الفلاسفة الميتافيزيقيين معارضة قاسية وحلل أساليبهم التى حاولوا بها الوصول إلى علم وراء حدود التجربة تحليلا أظهر به تهافتها .

أما اسم « الفلسفة الوضعية » فمن وضع أوغسط كونت (الذى أطلقه على فلسفته الخاصة) . وهو يرى أن الغاية من العلم يجب أن تكون كسبَ المعرفة التى نستطيع التغلب بها على الأشياء وعلى مجرى الحوادث فى العالم . والعلم بالمعنى الصحيح هو معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية ، ولا طريقة له إلا التجربة .

ولا يمكن العقل أن يصل إلى هذه الفكرة الوضعية فى العلم إلا بعد أن يجتاز مرحلتين أخريين من مراحل التفكير : هما مرحلتا التفكير «الأثولوجى» والتفكير «الميتافيزيقى » ، فإن الثالوجيا والميتافيزيقا ليس لهما أساس من العلم[1] : ولهذا السبب لم يكن لهما أثر كبير فى توجيه الأفعال الإنسانية الإرادية . فالفلسفة إذن يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة تنظيم العلوم الجزئية تنظيما تاما بحيث تصبح هذه العلوم أقدر على تحقيق أغراضها العملية . وممن يصح أن نعدهم من الوضعيين أيضاً جون استيوارت ميل وهربرت اسبنسر ، (وإن وصفت فلسفته عادة بأنهـا « لا أدرية » لقوله باستحالة معرفة الأمور المجردة الخارجة عن طور الحس) . وكذلك « لاس » وريل Reihl ودیرنج Dühring وأفاناريوس[2] .

٨ — أما المذهب النقدى فيعتبر « كَنْت » المؤسس الحقيقى له بالمعنى الذى شرحناه ، وبمعنى آخر سيتضح لك فيما بعد . فإن « كَنْت » لم يقصد من نقده

---

(١) العلم بمعنى المعرفة التى سبق شرحها أى العلم بقوانين الطبيعة عن طريق التجربة .
(٢) راجع الفصل الرابع : الفقرة الخامسة .

لفلسفة مابعد الطبيعة (الميتافيزيقا) إلى البرهنة على استحالتها استحالة تامة ؛ وإنما أراد أن يظهر تهافت أصحابها فيما يقطعون به من دعاوى ، وينكر عليهم القيمة العملية لنتائج بحوثهم . وإنك لتلمح فيه ، حتى وهو جاهد فى نقده لهذه الفلسفة ، ميلا إلى التسليم (على الأقل) بإمكان صحة بعض الفروض الفلسفية ، والاستدلال بالطرق النظرية البحتة . وهذا بالإضافة إلى أنه يدرك أن فى الإنسان بفطرته حافزاً لا يستطيع مغالبته ، يدفعه دائماً إلى الخوض فى المسائل الخارجة عن حدود التجربة . ولـكنه فى الوقت نفسه يرى أن الأساس الثابت الذى يمكن أن يبنى عليه البحث النظرى المجرد هو الناحية الخلقية فى الإنسان . ومن هذا الطريق وصل هو نفسه إلى ميتافيزيقا الأخلاق[1] . وهذه وجهة نظر لا تزال مقررة إلى اليوم ، فإن فلاسفة من مدارس مختلفة يسلمون بفكرة « كَنْت » فى إمكان الوصول إلى فلسفة ميتافيزيقية .

والظاهر أن الحق فى جانب المذهب النقدى أكثر منه فى جانب المذهب الوضعى ؛ فإنه إذا كانت بالإنسان حاجة إلى أن يكوّن لنفسه فى نهاية الأمر وجهة نظر عامة فى طبيعة الـكون ، مستندة إلى العلوم الجزئية ، فالميتافيزيقا وحدها هى التى تسد هذه الحاجة . ومن الممكن أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها اليقين من غير أن تفقد كثيراً من قيمتها ، وتكون فى هـذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية . أما ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية ، فتستعيض عنه بأنهـا تحتوى جميع نتائج العلوم الجزئية وتعرضها فى تصويرها للعالم تصويراً عاما يمكن الاستفادة منه . فإذا رَفَضَ أى مذهب وضعى اتِّباعَ هذه الطريقة ، كان ذلك مبالغة من أصحابه فى ادعائهم

(١) راجع الفصلين الرابع (فقرة ٣) والتاسع (فقرة ٨) .

علم اليقين . على أن المذهب الوضعى لم يُدْرَس فى وقت من الأوقات دراسة تفصيلية . بل إن كثيراً من أتباعه قد أضافوا إليه بحوثا نظرية بحتة لا تتفق مع منهجه ، أو وضعوا فيه نظرية ميتافيزيقية عن العالم إشباعا لرغبة خاصة منهم . ولكننا لا نرى لماذا تُرْفَضُ النظريات الفلسفية التى تَبَيَّن رجحانُها عند بعض كبار العقول بعد دراسة النظريات العلمية ونتائج البحث العلمى دراسة دقيقة ، لا لسبب سوى أن هذه الأفكار لا تتفق تماما مع أدق قواعد البراهين العلمية ! لهذا نتمسك اليوم بما تمسكنا به دائما فى رأينا فى « ما بعد الطبيعة » (الميتافيزيقا) من أنها : أولا ليست فوق طور العقل ؛ ثانيا أنها مرحلة ضرورية مكملة للعلوم الجزئية ؛ ثالثا أن مهمتها الكبرى هى أن تكون واسطة بين الحياة العقلية والحياة العملية : بين الواقع المتحقق بالفعل وما يؤمل الإنسان أن يحققه : بين العقل والعاطفة ، ثم فوق هذا وذاك أن تحاول التوفيق بين مختلف الآراء والمذاهب وتوازن بين الأدلة وترجح بعض الاحتمالات على بعض .

الفصل السادس والعشرون

المذهب المثالى : المذهب الواقعى : مذهب الظواهر

Idealism, Realism and Phenomenalism.

١ — المذهب المثالى هو المذهب القائل بأن كل ما يمكن العلم به من الأشياء — أو كل ما هو موضوع للتجربة — فهو فى أصل طبيعته أو فى جوهره شىء عقلى . فإذا عرّف ذلك الشىء العقلىّ بأنه مجموعة أعمال ذهنية بحتة فى عقل فرد سُمِّىَ

بالمذهب المثالى الذهنى (Subjective idealism) أو المذهب الذاتى البحت (Solipcism) [١] . أما إذا وقف عند حد القول بأن التجربة تتألف دائما من أفكار، أو أن كل ما تتكون منه «مادة المعرفة» منصبغ بصبغة عقلية أو مصور بصورة عقلية ، من غير أن يذكر شيئاً عن ذات عاقلة أو ذات لها هـذه الأفكار ، فإنه يسمى بالمذهب المثالى الخارجى (Objective ideslism) . وهنالك ما يسميه «كَنْت» بالمذهب المثالى التجريدى (Transcendental idealism) وهو مختلف تمام الاختلاف عن هذين المذهبين ؛ فإن «كَنْت» يميز بين صورة العلم ومادته . أما الصورة فهى معان يدركها العقل بمحض فطرته (كالزمان والمكان اللذين هما صورة الإدراك الحسى ، وكالتعدد والعلّية والإمكان وغيرها من صور الفكر) . وأما مادة العلم فأمور موجودة بالفعل ، وهذه يفسرها «كَنْت» تفسيراً واقعيا .

و «الواقعيون» هم الذين يعترفون بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه ، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل . وليست الأمور المدركة فى التجربة سوى رموز فى العقل ، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية . وينقسم «الواقعيون» إلى طائفتين بحسب تعريفهم لتلك الحقائق الخارجية : فمنهم أصحاب المذهب الواقعى الساذج — الذى يشاركهم فيـه غالبية المثقفين من بنى الإنسان — وهؤلاء يقولون إن الأشياء — أو أعيان الموجودات الخارجية — هى

---

(١) ومعناه « مذهب الذات وحدها » . ويطلق على نظريتين : إحداهما فى المعرفة والأخرى فى الوجود : فالأولى ترى أن العلم بالأشياء لما كان عملا من أعمال العقل ، لزم أن يكون المعلوم دائماً إما الذات العاقلة نفسها أو حالة من حالاتها : أو بعبارة أخرى أن الفرد لايعلم شيئاً سوى ذاته وأحوال هذه الذات . أما الثانية فتقرر أنه لا وجود إلا للذات : وبهذا المعنى يدخل تحتها مذاهب كثيرة كمذهب باركلى أى المذاهب التى تنكر غالباً وجود العالم المادى وجوداً مستقلا عن العقل ، وإن كانت لا تنكر عادة وجود حقيقة ما خارجة عن العقل ، ولهذا لايطلق عليها تماما اسم « المذهب المثالى الذهنى » . (المعرب)

فى حقيقتها كما ندركها بالحس . ومنهم أصحاب « المذهب الواقعى النقدى » الذين يقولون إن حقائق الأشياء هى التى ندركها بالحس ثم نمحصها فى ضوء ما نعلم من قوانين العلوم الطبيعية . ولذلك كان من أهم مبادئهم قولهم إن الكيفيات التى ندركها بواسطة الحواس أمور ذهنية بحتة[١] . و إلى جانب هذا المذهب « الواقعى النقدى » العلمى مذاهب أخرى تفهم « الحقيقة الخارجية » على أنحاء مختلفة ، ولكنها كلها تنتحل لنفسها هذا الاسم .

أما أصحاب « مذهب الظواهر » فقد سُمُّوا بهذا الاسم لقولهم إن المعلوم ليس هو الحقائق الخارجية البحتة ، ولا هو الأعمال العقلية الصرفة ، بل ظواهر فيها العنصران معاً . وفى فلسفة « كَنْت » بعض الأثر من هذا المذهب ، ولكنه لم يكن فى يوم من الأيام من المذاهب العامة المعترف بها ، وإن كانت الفكرة الأساسية فيه لا تزال تجد من يدافع عنها .

٢ — لم يضع أحد من الفلاسفة بَعْدُ مذهباً «مثاليا ذهنيا» خالياً من التناقض . وقد جرت العادة بذكر كل من «باركلى» و «فخته» على أنهما من أتباعه . نعم يقول باركلى فى « مقالته فى العلم الإنسانى » التى ظهرت سنة ١٧١٠ : إن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ، أو أن الوجود هو الإدراك (esse = percipi) ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، لأنه لما وجد أن المدركات الحسية ليست من اختراع العقل الذى يدركها ، بل هى مستقلة عنه ، حاول أن يفسرها بأنها موجودة فى العقل الإلهى . وهو يفترض أيضاً وجود عقول أخرى تشبه العقول الإنسانية فى تفكيرها[٢] .

---

(١) راجع الفصل السابع : الفقرة الرابعة .

(٢) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الرابعة .

أما فلسفة « فخته » النظرية والعملية (أى نظريته العامة فيما يسميه « علم المعرفة ») فتختلف عن فلسفة « باركلى » بافتراضها وجود شىء يطلق عليه اسم الذات المطلقة (Absolute ego) . وهى غير الذات الفردية العاقلة فى الإنسان . ولهذه «الذات المطلقة» — التى ابتكرها ليوفق بين نظرية المعرفة والأخلاق — قوة على التخيل الإنشائى أو الاختراعى من غير أن يكون لها شعور بذلك ؛ ولذا فهى تتخيل وجود شىء آخر غير نفسها : أو بعبارة أخرى تنقسم أو تتحلل إلى ذات جزئية وحقيقة أو حقائق أخرى غيرها — أو كما يقول «فخته» نفسه إلى ذات وغير ذات . أما دليله على وجود هذه الحقائق التى هى « غير الذات »[1] فمستمد من الأخلاق ، لأن الأخلاق توجب وجود غاية لكل فعل إنسانى ، وهذه الغاية يجب أن تكون شيئاً حقيقيا غير الذات ؛ وهذا اعتراف بوجود حقائق فى عالم « غير الذات » هى متعلقات الإرادة الخلقية ، أو الغايات والأهداف التى تسعى الإرادة إلى تحصيلها . ولكن «المذهب المثالى الذاتى» هنا لا يخلو من تناقض أيضاً . نعم يمكن أن يقال إن هذا المذهب فى صوره الأخيرة التى يظهر فيها تجرده عن صبغته المثالية ، إنما هو فى الواقع تأييد ميتافيزيقى لوجهة نظر أبستمولوجية (أى فى المعرفة) لا تزال فى نفسها ضرورية لا يمكن التخلى عنها . فإن الواقع أن معظم الفلاسفة فى العصر الحاضر يرون أنه يجب البدء دائما بالقضية الآتية : وهى «أن مادة العلم فى أول أمرها لا تحتوى شيئاً غير أفكارنا ، بينما يذهب كثير منهم مذهب « شوبنهور » فى أنها قضية لا يمكن مناقضتها من الناحية النظرية . ويميل بعض الكتاب إلى تصوير هذا المذهب بصورة تُظْهِرُ المقابلة بينه و بين المذهب المادى ، كأن يقولوا مثلا إن الظواهر السيكولوجية فى المعرفة

---

(١) يقصد بغير الذات هنا الموضوعات الخارجية أو العالم الطبيعى . (المعرب)

هى التى « توجد أوّلاً » ، ففيها لهذا الاعتبار من الحقيقة ما ليس للظواهر المادية[1] .

٣ — ولكن العبارة « توجد أوّلاً » التى يستعملها أصحاب « المذهب المثالى الذهنى » قد يقصد بها أحد أمرين :

الأول : قد تُفْهَمُ من الناحية السيكولوجية البحتة ، بمعنى أن حالاتنا النفسية وإرجاع كل تجاربنا إلى « ذواتنا » ، تظهر أولا فى تاريخ نمو حياتنا العقلية ؛ أى أنها تسبق فكرتنا عن العالم الخارجى ، وإدراكنا لأى صلة بين تجاربنا والأشياء الخارجة عنا . وهذه نظرية سيكولوجية لا يمكن — حتى على افتراض صحتها فى ذاتها — أن تتخذ دليلا على صحة المذهب المثالى . فإن هذه « الأولية » التى يزعمونها للظواهر النفسية قد تكون — على الرغم من أنها تبدو ضرورية — كاذبة أو على الأقل منظوراً إليها من جانب واحد ، أو تكون فكرةً لا تلبث أن يصححها النقد الدقيق أو يُحِلّ محلها فكرة أخرى . بل الواقع أنها ظاهرة البطلان ، إذا نظرنا إليها فى ضوء علمنا الحديث بتطور الحياة العقلية ؛ فإن كل ما نعلمه عن سيكولوجيا الطفل يشهد بأن نشأة ونمو الشعور بالذات يسيران جَنْباً إلى جنب مع نشأة ونمو الشعور بالعالم الخارجى . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون إلا هذا : أى أن الذات وغير الذات (الذات والعالم) يتألف منهما مجتمعين كل العناصر التى تحتوى عليها « التجربة » ، بحيث لو تأثر أحدهما بشىء لأتاه ذلك التأثير من الآخر . فمن العبث إذن أن نتكلم عن « الذات » وأحوالها من غير أن نفترض وجود « غير الذات » (العالم الخارجى) الذى به تتعين نسبة التجربة إلى الذات . ومما لا مجال للشك فيه أن

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الرابعة .

أول تجربة للطفل ليست شعوره بذاته وحدها ، ولا شعوره بالعالم الخارجي وحده ، بل هي كما سميناها مادة للشعور أو مادة للتجربة[١] . فهي لذلك لا تشير إلى الذات ولا إلى الأشياء الخارجة عن الذات . أما العملية العقلية التي تظهر بها المقابلة والتمييز بين الذات والعالم الخارجي ، فعملية بطيئة الظهور جدا ، ويزداد هذا التمييز وضوحا ودقة كلما ازداد تقدم العقل في تفكيره العلمي المنظم[٢] . والخلاصة أن « الذات » و « غير الذات » (الشعور بالذات والشعور بالعالم الخارجي) يسيران دائما وفي كل حالة جنباً إلى جنب ، ويؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به .

٤ — ومن ناحية أخرى يمكن أن يفهم « الأول » بمعنى المتقدم في الذهن أو المتقدم تقدما منطقيا لا المتقدم بالزمان ، وبذلك تكون القضية الأولى في « المذهب المثالي الذهني » تلك القضية التي تبدو أنها بديهية وهي : أن كل ما يمكن إدراكه بالتجربة يجب أن يسمى فكرة : ولا نصل إلى الفكرة إلا في صورة حالة من حالات العقل أو عملية من عملياته . والعقل هنا هو الذات (Subject). بذلك نستطيع أن نقول إن كل ما يدركه العقل عن طريق التجربة إنما هو فكرة من أفكار الذات (أو بمعنى أدق فكرة من أفكار ذاتي أنا) . وإذا سلّمنا بالمقدمات لزم أن نسلم بالنتيجة التي يمكن أن يعترض بها على المذهب المثالي الخارجي وإن كان يهمل استنتاجها . غير أنه يجب أن يلاحظ :

أولا : أنه يجب مناقشة الأساس الذي تعتمد عليه النظرية في جملتها ، وهو افتراضها أن كل ما يمكن إدراكه بالتجربة إنما هو فكرة من الأفكار ، لأن النظرية

---

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثامنة .

(٢) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

تفترض أن التجربة ليست سوى مجموعة من الأفكار ، أو هى تعرفها بهذا التعريف من غير أن تؤيد ذلك الافتراض بأى دليل . ولكن مجرد وجود العلوم الطبيعية وميادين البحث الخاصة بها دليل كاف على أن عنصر الفكر ليس هو العنصر الوحيد الذى نجده فى التجارب .

ثانيا : أن «المذهب المثالى الذاتى» فى صورته المنطقية يخطئ من ناحية أخرى إذ يرفع من شأن أحد عنصرى التجربة — وهو العنصر الفكرى — فيجعله العنصر الغالب عليها والأساسىّ فيها ، مع أن الفكرة ، والإدراك الحسى ، والشعور ، والإحساس وغيرها : كل هذه معان سيكولوجية تشير إلى عناصر أو عوامل أخرى فى التجربة الساذجة ، ويمكن تعريفها تعريفا دقيقا . كما أننا لا نجنى شيئاً جديداً إذا استعملنا كلمة «ظواهر نفسية» بدلا من كلمة «أفكار» ، وقلنا إن الظواهر النفسية هى التى تظهر فى التجربة أولا (بدلا من أن نقول إن الأفكار هى التى توجد أولا) فإن معنى « النفسى » معنى فيه عنصر كبير من التجريد[1] ، إذ قد انتُزِعَ من بعض صفات «الوجود الكلى» (Reality) وروعى فيه ناحية خاصة وهى الناحية التى لها نسبة افتقار إلى ذات مدركة أو عقل مدرك .

ثالثا : زد على ذلك أنه ليس من الواضح كيف يمكن الانتقال من فكرة « المثالية الذهنية » إلى الاعترافات بوجود شىء آخر غير الذات أو غير العقل : أعنى العالم الخارجى ؛ فإنه لا ضرورة فى الواقع لافتراض وجود أى شىء خارج عن النفس إذا كانت تجاربنا ليس لها موضوعات سوى أفكارنا . أما إذا استعملت كلمات « الفكر » و « الشعور » و « الذاتى » أو النفسىّ الخ فى معان أخرى غير المعانى العلمية التى شاع استعمالها فيها ، فإن استعمالها على هذا النحو غير

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

المضبوط يوقع فى فوضى الغموض التى لا مبرر لها .

٥ — ويمكن أن تعتبر فلسفة أفلاطون نوعا من « المذهب المثالى الخارجى » من ناحية أنه ينظر إلى المعنى أو المثال الذى هو العنصر العقلى على أنه جوهر الأشياء من غير إشارة إلى ذات مدركة لهذه المعانى أو هذه المثل . غير أن نظريته فى المعرفة ممتزجة بنظريته فى « ما بعد الطبيعة » إلى حد يصعب معه تمييزها ووضع اسم خاص لها . نعم إن المذهب المثالى الخارجى لم يظهر فى صورته الدقيقة إلا فى الفلسفة التى أعقبت « كَنْت » وبوجه خاص فى فلسفة هيجل ؛ فإن هيجل يعتبر « الفكرة المطلقة » شاملة لكل ما هو موجود ، ويرى أن طريقة الجدل المنطقى (Dialectic) هى الطريقة الموصلة إلى العلم بكل ما هو حقيقى . ولكن هذا المذهب المثالى — حتى فى فلسفة هيجل — ليس مذهبا خالصا فى المعرفة . ولم يصبح مذهبا خالصا من مذاهبها إلا فى فلسفة « شَب » Schuppe وفون لكلير Von Leclair ورمكه Rehmke وغيرهم ممن يطلق على مذهبهم عادة اسم « مذهب الوحدة فى المعرفة » . ويرى رجال هذه المدرسة أن الشعور أو الفكر هو الصفة الأساسية العامة فى كل ما هو موجود ، فلا يوجد شىء إلا وهو فكرة ، كما أنه لا يوجد فكر لا يفكر فى شىء موجود . ولكن كلمة التفكير أو الشعور هذه لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يقصد بها الشعور كما هو مفهوم فى علم النفس ، أو معنى آخر جديد لا يفهم من الكلمة عادة . ففى الحالة الأولى نورد على المذهب المثالى الخارجى نفس الاعتراض الذى أوردناه على المذهب المثالى الذهنى : أى أنه عبّر بالجزء عن الكل أو أحل الجزء محل الكل . أما فى الحالة الثانية ، أى إذا أريد بالكلمة معنى أعم من مجرد الشعور أو الإدراك أو التفكير ، بأن أريد

شيء أشبه بما سميناه « مادة التجربة » أو بما سماه غيرنا « التجربة الساذجة » أو « موضوع الفكر »[1] أو ما شاكل ذلك ، فإن اعتراضنا السابق لا محل له ، ولكن لنا عليهم اعتراضا آخر ، وهو أنهم باستعمالهم الكلمة بهذا المعنى ، قد أساءوا استعمالها وأخرجوها عن معناها الاصطلاحي الذي جرى عليه العرف ، وفي هذا من التضليل ما فيه . وأما إذا قصدوا بالشعور أو الإدراك أو التفكير ظاهرة حقيقية تجمع كل ما هو ذاتي وما هو خارجي في شيء واحد — وهذا ما يقول به أصحاب مذهب « الوحدة » — فإن لنا أن نسألهم عن غايتهم من الإغراق والمبالغة في التجريد ، في حين أنهم لا يقصدون وضع فلسفة ميتافيزيقية كالتي وضعها هيجل . إن مفهوم الشعور أو الفكر وحده لا يعطي فكرة الوحدة التي يتحدثون عنها ، بل الوحدة حقيقة واقعة موجودة بالفعل في التجربة أو في موضوع الفكر .

٦ — المذهب الواقعي الساذج .

أما المذهب «الواقعي» في صورته الأولية الساذجة ، فيعتبر الحقائق الخارجية أصلا ، وأفكارنا عنها صوراً لها ، ويحدد العلاقة بينهما بأنها علاقة مشابهة أو مماثلة . فالأشياء قد تكون ملونة أو غير ملونة ، صامتة أو ذات رنين ، خشنة

---

(١) مادة التجربة (datum of experience) والتجربة الساذجة (Pure experience) وموضوع الفكر (object of thought) كل هذه عبارات على جانب عظيم من الغموض يستعملها المؤلف لوصف ما هو في نفسه شيء غامض وغير محدود ، وضعه أصحاب المذهب المثالي الخارجي وقالوا إنه أصل كل موجود وكل معرفة . وليس هو الشعور أو العقل كما نفهمه في علم النفس ، ولا هو بالعالم الخارجي كما نفهمه في العلوم الطبيعية ، وإنما هو شيء أشبه بالمادة الغُفْل التي يمتزج فيها العنصران معاً ، هي العاقل والمعقول في شيء واحد : هي أشبه بذلك المزيج المضطرب الذي يبدو للطفل في أوائل أيام طفولته لا يفرق فيه بين ذاته وغير ذاته . وهذا المزيج هو الذي تتفتح فيه الذات وغير الذات ويدرك فيه — فيما بعد — « الأنا » والعالم الخارجي . (المعرب)

الملمس أو ناعمة ، لها هذه الصفة الزمانية أو المكانية أو تلك ؛ وكذلك تكون أفكارنا صوراً لكل هذا . وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة العالم فى أقدم عصور الفلسفة اليونانية ، فحاولوا أن يفسروا العلاقة بين الأشياء الخارجية وأفكارنا عنها بأن هذه الأشياء تؤثر فى الحواس بوساطة ذرات تخرج منها فتقع على أعضاء الحس وتتأثر أعضاء الحس بها ، وتتكون بهذه الطريقة الصور الذهنية . أما الصعوبات التى لابد لهذه النظرية من مواجهتها ، فلا يحفل بها الرجل العملى عادة ، لأنه أولا : يميل بطبعه إلى تشخيص أو تجسيم إدراكاته الحسية ، بمعنى أنه يتجاهل صبغتها الذهنية تماما . وثانياً : لأن فى كل حالة من حالات الإدراك الحسى ، يمكن المقابلة بين كيفيتين من الكيفيات المحسوسة ، كمقابلة الذوق باللمس مثلا ، أو الشم بالبصر . ففى كل حالة من هذه الحالات ينسب إحدى الكيفيتين إلى الأشياء الخارجية والأخرى إلى أفكارنا عنها .

ويمكن أن تعزى الأسباب التى أدت إلى افتراض وجود العالم الخارجى وجوداً مستقلا عن العقل إلى ما يأتى :

أولا : ما يلاحظ من الفرق بين الأفكار المتذكَّرة أو المستحضرة فى الذهن وبين الأفكار الحاصلة فيه عن طريق الإدراك الحسى المباشر ، فإن النوعين مختلفان اختلافا ظاهراً : فهما مختلفان مبدئيا من ناحية « الشدة » ، ولكنهما يختلفان أيضاً من ناحية « الكيف » . زد على ذلك أن الذاكرة والخيال خاضعان لسلطان الإرادة ، فى حين أن الإحساسات الناشئة عن المؤثرات الخارجية يظهر أنها مستقلة تمام الاستقلال عنا فى مجيئها ورواحها . فالنظرية الواقعية أصلح النظريات لتفسير هذا الفرق ، لأنها توازى بين اعتماد الذاكرة والخيال على الإرادة واعتماد الإحساسات على وجود المؤثرات الخارجية .

٧ — ثانياً : إن الأشياء المدركة بالحس لها صفة الوجود الدائم ، بالرغم من أن فترات قد تمر من غير أن يقع عليها إدراكنا الحسى : فلا بد من تفسير صفة الدوام هذه . ولقد كان هذا معتمد « جون استيوارت ميل » لما حاول أن يبرر وجود العالم الخارجي حيث قال إن افتراض وجود عالم خارجي مستندٌ إلى أنه شيء يمكن إدراكه بالحس دائما . أما الفترات التى لا يقع فيها إدراك حسى ، فتوجد فيها الأشياء على نحو ما هى عليه من الصفات فى الحالات التى ندركها فيها .

ثالثا : إن التجربة تكشف لنا عن علاقات موجودة بين الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها ، وبوجه أخص العلاقات الزمانية والمكانية : وإذن فلا بد من الاعتراف بها . وافتراض وجود أشياء فى العالم الخارجي لها وجود مستقل عنا ، تختلف عليها الأحوال وتعتريها التغيرات ، ويقع بعضها من بعض على هذه النِّسَب الزمانية والمكانية ، افتراض مفيد فى تفسير استقلال الظواهر عنا .

ولكن ليس من الضرورى أن نبدأ بهذه النظرية الواقعية الساذجة ، ولو أننا نصدر فى تفكيرنا عن مِثْل القضايا التى ذكرناها . فإن النظرية الواقعية الساذجة ليست سوى واحدة من نظريات أخرى كثيرة ، ولكنها أوضح وأبسط نظرية تفسر لنا ماهيات الحقائق الخارجية التى تعتبر أفكارنا صوراً لها . وربما كان من مزاياها أنها مسلم بها فى العرف العام ، وفى تفاهم الناس بعضهم مع بعض فى الحياة ، لا لسبب ما سوى أن الاعتراضات النظرية التى تثار فى وجهها ليس لها عادة صلة بالروابط العملية التى تربطنا بالعالم الخارجى . ولكننا لا نكاد نخطو أول خطوة فى طريق التفكير العلمى ، حتى نُصِمّ آذاننا عن الاستماع إلى الرأى العام ، ونستبدل بالنظرية القديمة نظرية أخرى جديدة ندرك فيها الشىء الخارجى

إدراكا يختلف فى جوهره عن إدراكنا له بحسب ما يبدو لنا فى الظاهر ، وذلك للأسباب الآتية :

٨ — أولا : يجب أن نجيب عن السؤال الآتى : على أى نحو ينبغى أن نتصور الشىء فى اللحظة التى لا يقع عليه إدراكنا ؟ هل له صوت فى حين لا يسمعه أحد ؟ وهل له لون فى حين لا ينظره أحد ؟ الجواب (أ) من الخطأ البيّن أن نعزو إلى الشىء فى حالة عدم إدراكنا له نفسَ الصفات والخواص التى لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق ذلك الإدراك . (ب) نحن نعلم أن الشخص الذى ولد أعمى يجهل معنى اللون ومعنى البريق فى الأشياء ، وأن من يولد أصم يجهل الكيفيات المسموعة ، ولكن للأعمى والأصم مع ذلك فكرة عن الأشياء . ومع أن هذه الفكرة قد ينقصها بعض الصفات الحسية التى هى من خواص الأشياء ، فإنه لا يلزم أن تكون بالضرورة أقل دقة من فكرة الرجل العادى . (حـ) وأخيراً ليست الكيفيات المحسوسة فى الشىء صفاته الأساسية كما قال « غاليلى » منذ زمن بعيد ، بمعنى أنها ليست من الصفات التى يتضمنها مفهوم الشىء بالضرورة[١] .

ثانياً : إن توقف الأثر الحسى الذى يصلنا من الأشياء الخارجية — على ظروف من أنواع مختلفة تؤثر فى إدراكنا الحسى — يضطرنا إلى أن نميز فى الكيف بين الأشياء وأفكارنا عنها . فالشىء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة فى درجات من الضوء متفاوتة ، إذ يختلف لمعانه باختلاف شدة الضوء الواقع عليه ، بينما يختفى لونه تماماً فى ضوء الشفق القرمزى وفى الظلام . زد على ذلك أن الشىء يظهر مختلفاً باختلاف الموقع الذى يُنظَر إليه منه ، كما يبدو جِرْمُه مختلفاً باختلاف

---

(١) راجع الفصل السابع : الفقرة الرابعة .

المسافة التى بيننا وبينه . كل هذه اختلافات لا يمكن أن نعزوها إلى الشىء ذاته ، وهذا مما يحملنا بالضرورة على الاعتراف بوجود اختلاف جوهرى بين الشىء الخارجى والصورة الذهنية التى تمثله فى أفكارنا .

ثالثاً : يؤيد النتيجة السابقة أيضاً ما وصل إليه علم النفس التجريبى فيما يسميه « الحد الأدنى للمؤثر الحسى » (Stimulus limen) [(١)] و « الحد الأدنى للاختلاف بين المؤثرات » (Difference limen) . فالحد الأدنى للمؤثر اصطلاح يستعمله علم النفس التجريبى للدلالة على أضعف مؤثر حسى يمكن إدراكه . والحد الأدنى للاختلاف معناه أقل اختلاف يمكن إدراكه بين مؤثرين حسيين (من نوع واحد) . ويقدر الحد الأدنى فى الحالتين بالطريقة الآتية : أن يُبْدَأ بمؤثر من المؤثرات ، أو بفرق بين مؤثرين ، ثم يزاد فى قوته بالتدريج إلى أن يصبح محساً ؛ أى إلى أن يدركه الشخص الذى لا علم له بالظروف الخارجية للتجربة . وتفترض هذه الطريقة وجود مؤثرات وفروق بين مؤثرات خارجية لا يمكن إدراكها . ويلزم من هذا أن المؤثرات الخارجية شىء وإدراكنا لها شىء آخر .

٩ — رابعاً : أن الآلات العلمية الكثيرة التى وصلت بها العلوم تدريجا إلى درجة الكمال والدقة ، لتستعين بها على وصف موضوعاتها وصفاً أدق وأضبط ، هذه الآلات تُظْهِرُ لنا البون الشاسع بين الأشياء كما ندركها بالحس ، والأشياء

(١) لكى يمكن أن يسمع صوت من الأصوات مثلا يجب ألا تنخفض شدة المؤثر عن حد أدنى يعرف فى علم النفس التجريبى باسم " limen " (الحد) أو " threshold " (المدخل) . وهو يختلف فى الإحساسات السمعية باختلاف نوع الصوت والأصوات الأخرى المصاحبة له ، كما يختلف باختلاف الناس فى حدة أسماعهم . وقس على الإحساس السمعى الإحساسات الأخرى . راجع تفصيل هذه المسألة فى Myer's, Experimental Psychology Vol. I.

(المعرب)

على ما هى عليه . فالمجهر والمنظار المقرب وجميع أدوات القياس المباشر وغير المباشر ، والموازين والأعداد ، كل أولئك يذكرنا على الدوام بالفرق بين مانحسه من الأشياء و بين الأشياء ذاتها .

لكل هذه الأسباب كان من الضرورى أن يتحول «المذهب الواقعى الساذج» إلى « المذهب الواقعى النقدى » الذى تأخذ به العلوم الطبيعية . وليست النظرية القائلة بأن الكيفيات المحسوسة أمور ذهنية سوى أول مرحلة من مراحل النقد العلمى ؛ ولكنها على كل حال خطوة فى الاتجاه الصحيح . بل إن الصفات الزمانية والمكانية التى ندركها فى تجار بنا يجب أن يُفرَّق فيها بين ما هو من عمل الذهن وما هو موجود فى الخارج[1] .

أما « المذهب الواقعى العلمى » فى صورته العادية فيعتبر العالم مؤلفا من ذرات مادية مختلفة فى إمكان وزنها أو عدمه ، خاضعة لأنواع شتى من القوى الطبيعية والتغيرات الزمانية والمكانية . هذه هى الفكرة التى قال بها « إسحاق نيوتن » ودرسها من جميع نواحيها ، ولكنها ليست الكلمة الفاصلة فى الفلسفة الطبيعية ، وليست التفسير الوحيد الذى يمكن أن يوضع لشرح طبيعة الأشياء . هذا ويجب أن نلاحظ الأمور الآتية :

أولا : أن النزاع لا يزال قائماً بين « النظرية الميكانيكية » و « النظرية الديناميكية » فى الطبيعة . فالميكانيكيون يعرّفون الذرات بأنها جزئيات مادية متحيِّزة ، و يعتبرها الديناميكيون مجرد مراكز للقوة ، أو مجرد نقط لا امتداد لها تظهر عندها آثار القوة (Force)[2] .

---

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرة الثانية .

(٢) راجع الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

ثانياً : لم يُقرَّرْ بعد هل المكان كله ممتلئٌ بالمادة امتلاء متصلا ، أم هو ممتلئٌ في بعض أجزائه خلاء في البعض الآخر ؟ فإن المادة قد تتألف من ذرات يفصل بينها مكان خلاء ، وقد تكون كمًّا متصلا تختلف أجزاؤه في كثافتها ، فيحُل بعض هذه الأجزاء محل البعض الآخر ، وتظل مع ذلك متماسكة لا يَفصل بينها فاصل .

١٠ — ثالثاً : إن بعض العلماء قد حاول في السنوات الأخيرة أن يغفل فكرة المادة والكتلة (Mass) تماما ويحل محلهما فكرة «الطاقة» التي هي القدرة على إحداث أثر من الآثار . وهذه الفكرة الجديدة تصور لنا العالم بصورة تختلف كثيراً عن الصورة التي يصوره بها المذهب الواقعي العلمي .

رابعاً : إن بعض ذوي المكانة من علماء الطبيعة يسلمون بأن المادة والذرة وما شاكلهما ليست سوى صور اخترعت لتساعد العقل على المضي في التفكير ؛ أو ليست إلا نماذج أو تأليفات للأشياء ، أو وسائل وقتية يستعان بها على شرح الأشياء وتفسيرها[١] . وتقول هـذه الطائفة إن الغاية من العلوم الطبيعية ليست الوصول إلى علم بأعيان الموجودات ، بل هي شيء أكثر تواضعا بكثير من هذا : هي وصف الظواهر الطبيعية المشاهدة بالحس وصفا بسيطا بقدر ما تسمح به طاقة الإنسان . ولهـذا يرفضون أن يفهموا في المصطلحات العلمية أي معنى من معاني الواقعية[٢] . ولكننا عندما نحاول أن نكون صورة في الفكر عن الجزئيات المادية وهي تتحرك في المكان مثلا ، أو نكوّن فكرة عن الضغط الذي يقع عليها ، أو توقعه هي على غيرها ، فإننا لا محالة نبتعد كثيراً عن مجرد معنى الذرات والعلاقات

---

(٣) قارن الفصل السادس عشر : الفقرة الثامنة .

(٤) أي أي معنى يشير إلى أنها تعبر عن الواقع .

التى بينها . فإن معنى الذرات الذى يدل على صفاتها الزمانية والمكانية — وقد يتضمن افتراض صفات أخرى لها غير مدركة بالحس — لا يمكن تصوره فى الذهن . وكل مايدل عليه هو أن الذرات أمور موجودة : وحيث إن فكرة الوجود يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة كلها متساوية (كما أشرنا إليه فى الفقرة التاسعة من هذا الفصل) ، فيلزم منه أننا لا نستطيع التسليم بالتعريفات التى وضعها المذهب الواقعى العلمى من غير تحقيق وفحص طويل . ومن واجب الفلسفة الطبيعية أن تدلنا على أصلح الأفكار التى يتألف منها علمنا بطبيعة العالم الخارجى .

وليس من الضرورى أن نخوض هنا فى مناقشة فروع أخرى من فروع « المذهب الواقعى النقدى » لأنها أكثر مثاراً للشك والجدل . أما المذهب من حيث هو فقد اعتبر مذهبا فى المعرفة كما اعتبر مذهبا فى طبيعة الوجود . ومن ناحية اعتباره مذهبا فى المعرفة نورد عليه الملاحظة العامة الآتية : وهى أن أية نظرية فى المعرفة ليس من شأنها أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجوب وجودها ، بل يكفى فى مهمتها أن تعين ما هو ذاتى عقلى وما هو موضوعى خارجى فى أية تجربة من تجاربنا . أما افتراض حقائق موجودة بالفعل فى مقابلة « الذاتى » أو « الموضوعى » فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقى .

١١ — ويلزم من تحديد مهمة نظرية المعرفة على هذا النحو نوع من القول بالظواهر (Phenomenalism) ، ولكنه ليس القول الذى يقول به « كنت » . فإن « كنت » يرى — بحق — أن العلم بصفات الأشياء على ما هى عليه فى ذاتها ضرب من المستحيل . ليس هذا فحسب ، بل يرى أننا لا ندرى أموجودة تلك الأشياء أم غير موجودة . ولكن لا جدال فى أنه يفترض وجودها ، ويعتبرها السبب فى إحساساتنا ، أو السبب فى أننا ندرك فى الظواهر

الطبيعية ناحية مادية . زد على ذلك أن « كَنْت » يفترض أن صور الإحساس (التى هى الزمان والمكان) — وكذلك المقولات — أمور ذهنية ، وأنها من أجل ذلك معان يدركها العقل إدراكا ضروريا ، فى حين أن « مادة التجربة » (التى هى الإحساسات نفسها) شىء موضوعى خارجى ليس له سوى صفة «الإمكان» . وليست هذه النظرية بشقيها متفقة مع «نظرية الظواهر» الحديثة . لهذا السبب لا نستطيع أن نسلم بنظرية « الظواهر » عند « كَنْت » إلا فى صورتها العامة لا فى تفاصيلها . فنحن نتفق معه فى وجوب التمييز بين ما يرجع إلى « الذات » وما يرجع إلى « العالم الخارجى » ، كما نسلم له بأن التجربة من حيث هى تجربة بحتة لا يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً بأنها ذاتية محضة ولا موضوعية محضة .

وإننا لنجد « فنت » و « أفناريوس » و « ماخ » وغيرهم يجمعون — على الرغم مما بينهم من اختلاف فى التفاصيل — على أن التجربة فى أول أمرها «كلٌّ» لا تمييز فيه ، ولكنه «كلٌّ» يحتوى عنصرين مختلفين يتميزان بالضرورة إلى ما هو « ذاتى » وما هو « موضوعى » . فالجزء الذى تحتوى عليه التجربة فى صورتها الأصلية (التى سماها « فنت » موضوع الفكرة ، وسميناها نحن مادة التجربة) ويتوقف على وجود عقل يدركه ، نسميه العنصر « الذاتى » أو « الذاتى » فقط أو النفسى فقط . وليس لنا أن نصف مادة التجربة بأنها شعورية ، أو نصفها بأنها فكر أو إدراك حسى أو إحساس إلا إذا راعينا فيها احتواءها على هذه الناحية الذاتية . أما الجزء الذى تحتوى عليه التجربة نفسها فى صورتها الأصلية ويتوقف فى وجوده على أعيان موجودة فى الخارج ، فهو الذى نسميه بالعنصر « الموضوعى » ، أو « الموضوعى » فقط أو الخارجى فقط . وليس لنا هنا

أيضاً أن نصف مادة التجربة بأنها أعيان خارجية أو أشياء على الإطلاق إلا إذا راعينا فيها افتقارها إلى الموضوعات الخارجية . وحيث إن التمييز الحقيق بين الناحيتين أمر متعذر عمليا — ولو أن على العلوم الطبيعية أن تحدد فى كل حالة من الحالات ، و بكل ما لديها من الوسائل الشاقة العسيرة ، ما هو موجود بالفعل فى العالم الخارجي — نرانا مضطرين من الناحية العملية أن نصف أى تجربة من تجاربنا الجزئية بأنها فى جملتها حالة شعورية أو أنها فى جملتها شيء من الأشياء[١] .

١٢ — على أن لفظى « الذات » و « الموضوع » لا يخلوان من الغموض ، ولذلك قد يكون من الخير أن نعدد فى اختصار المعانى المختلفة التى يستعملان فيها .

وقع التقابل بين الـ « أنا » والعالم الخارجي أو بين « الذات » و« الموضوع » فى أول الأمر عندما ميز الإنسان جسمه (لاسيما من ناحية كونه مرئيا) من الأجسام الأخرى الموجودة معه فى مكان واحد . ولما ظهر التقابل على هذا النحو صحبه عمل عقلى خاص هو النسبة : أى نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع . فنسبت أجزاء الجسم الإنسانى وصفاتها وأحوالها أو أعمالها إلى الذات ، وأجزاء الأجسام الأخرى وصفاتها وأحوالها أو أعمالها إلى الموضوع (أو العالم الخارجي) . والمراد بالصفة أو الحال هنا أى شيء له صلة زمانية أو مكانية بالجسم بحيث يمكن الإشارة إليه فى الجسم ؛ أو أى شيء يمكن اعتباره مظهراً أو أثراً للجسم . وبالتدريج أصبح لهذا التعريف الأخير (للصفة أو الحال) أهمية كبيرة (فى نسبة أى صفة أو حال إلى الذات أو الموضوع) . فلا يعتبر أى شيء ذاتيا إلا إذا كانت له نسبة إلى أجسامنا أو إلى خواصها الطبيعية بحيث يفتقر فى وجوده إليها .

غير أن هـذا التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ بالتدريج أيضاً معنى

---

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

جديداً . فإنه لايوجد من الناحية النظرية مايبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرى الموجودة معه فى المكان الواحد ، واعتباره صورة مكانية خاصة ، ثم مقابلته بهذه الأجسام على أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي : فإن جسمنا نفسه يصح أن يكون شيئاً مدرَكا ، وبذلك ينظر إليه من الناحيتين : الذاتية والموضوعية . ولهذا كان المعنى الجديد « للذات » يتصل بوجود ظواهر تعتبر دائماً ذاتية ولا تنسب أبداً إلى موضوع ؛ وذلك كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال ، فإنه لايوجد فى هذه الظواهر أثر مطلقا لناحية موضوعية بالمعنى المتقدم لكلمة موضوع . ومن هذه الظواهر تتألف نواة لمعنى جديد « للذات » ، ويعتبر أى عنصر من عناصر التجربة « ذاتيا » إذا كان واحداً من هذه الظواهر التى اتفق على اعتبارها ذاتية .

١٣ — وكذلك الحال فى اعتبار أى شيء « موضوعيا » . فإن معناه على هذا الأساس نسبة عناصر التجربة بعضها إلى بعض على نحو خاص ، لا نسبتها إلى موجودات خارجية متميزة عن غيرها بنوعها . هذا ، وسنسمى الرابطة التى ترتبط بها العناصر العقلية فى التجربة رابطة تداعى المعانى (Association) : والرابطة التى ترتبط بها العناصر الموضوعية رابطة ميكانيكية . وبذلك يصبح المعنى النهائى لاعتبار أى عنصر من عناصر التجربة ذاتيا ، إدراكه على أنه داخل فى مجموعة من المعانى التى يدعو بعضها بعضاً ، واعتبار أى عنصر من عناصر التجربة موضوعيا ، إدراكه على أنه عنصر فى رابطة ميكانيكية . وليس من الضرورى أن يغير هذا المعنى الجديد لكلمة « ذاتى » شيئاً من تعريفنا لموضوع علم النفس[1] . فإن قولنا إن كذا عنصر من عناصر مجموعة « نفسية »

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

مترابطة ، يساوى بالضبط فى معناه قولنا إنه يفتقر فى وجوده إلى جسم فى ذات عاقلة . ولكننا إذا نظرنا إلى هذا المعنى الجديد لكلمة « الذاتى » من الناحية الشكلية وجدنا به نقصاً ، إذ أنه لايضع بين يدى الباحث أداة دقيقة يستخدمها أو طريقة يتبعها فى بحثه (فى ذلك الذاتى) . ولذلك ربما كان من الخير أن يحتفظ علم النفس بالمعنى القديم لما هو الذاتى ، لأنه لا يختلف فى معناه عن المعنى الجديد وإن كان أقل منه دقة من ناحية صلته ببحوث المعرفة .

(ح) المذاهب الأخلاقية

الفصل السابع والعشرون

نظريات الأخلاقيين فى أصل الأخلاق

(١) مذاهب السلطات الخارجية والسلطات الذاتية :

Authoritative and Autonomous Systems

١ — تُرْجِع مذاهب السلطات الخارجية القوانينَ الخلقية التى يخضع لها الفرد إلى مبادئ تمليها عليه سلطة خارجة عنه تصوغها فى صيغة القواعد أو القوانين . فالله (الدين) أو الدولة مثلا فى نظر هؤلاء مصدر التشريع الخلقى . ولكن فلاسفة السلطات الخارجية لايميزون عادة فى كلامهم بين ما حدث بالفعل فى تاريخ الإنسان من اتباعه فى نظامه الخلقى سلطة من السلطات الخارجية ، وبين الفروض النظرية الأخلاقية . ولذلك يجدر بالقارئ ألا يجزم فى أمر الفلاسفة الذين تمثل المذهب المذكور بفلسفاتهم ، فيقرر أن هذا الفيلسوف أو ذاك من

الذين يردون أفعال الفرد الأخلاقية إلى سلطة الدولة أو سلطة الدين ؛ فإن سقراط — كما رأينا — يتحدث عن مصدرين مختلفين للأخلاق : القانون الإنسانى المكتوب ، والقانون الإلهى غير المكتوب[1] .

وتنزع النظريات الأخلاقية الدينية خاصة نحو مذهب السلطات الخارجية بإرجاعها القانون الخلقى إلى الإرادة الإلهية وما أوحى الله به إلى عباده . وتتلخص هذه النظرية بمعناها الدقيق فى أن الفعل الأخلاقى يعتبر خيرا أو صوابا لا لسبب ما سوى أن الله تعالى يريده ، وأن الله لو أراد خلافه لكان الخير والصواب بالضرورة فيما أراد . وفى صورة أخرى يعترف أصحاب النظرية بأن العقل الإنسانى فى قدرته أن يكشف عما هو خير وما هو صواب من الأفعال ، وأنه يغتبط عندما يدرك أن ما ينزع إلى العلم به فى هـذه الناحية متفق تماماً مع الإرادة الإلهية .

وأول فيلسوف يمثل الناحية السياسية لهذا المذهب هو الفيلسوف الإنجليزى «هبز»[2] فإنه يعترف بالسلطة المطلقة للدولة فى جميع شؤون الحياة ، ويسلم لها بالحق فى تقرير الأفعال الإنسانية فى نوعها واتجاهها . نعم يعترف « هبز » أيضا بالقانون الأخلاقى الطبيعى وبالأوامر الإلهية ، ولكن ليس لهما فى نظره صفتا الشمول والقوة اللتان لقوانين الدولة ، لافتقارهما إلى الفرد الذى يؤولهما كيفما شاء . وقد أخذ بوجهة نظر « هبز » من المتأخرين « كرتشمان » J. H. Kirchmann (+ ١٨٨٤)

٢ — أما افتراض أن أصل الشعور بالواجب الخلقى يرجع إلى سلطات اجتماعية وسياسية ودينية فقد يحقق لنا أغراضا تاريخية ككل بحث تاريخى ، ولكن ليس البحث التاريخى بالأمر الذى يعنى به مذهب السلطات الخارجية الذى نحن بصدده .

---

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثانية .

(٢) راجع الفصل التاسع : الفقرة السابعة .

وأما الفرق الأساسى — بين مذهب السلطات الخارجية ومذهب الضمير (مذهب السلطة الذاتية) ، فهو أن هذا الأخير يرد أصل السلوك الخلقى فى الفرد إلى نزعات وأفكار ذاتية صادرة عنه من تلقاء نفسه ، فى حين يرجعها الأول إلى أوامر قاهرة ليس لها من الصحة إلا أن الفرد يطيعها ويخضع لها ، لا بمعنى أن الفرد يدرك بمحض اختياره صحتها . وليس من شك فى أن فكرة السلطات الخارجية هذه متحققة بالفعل فى السلوك العملى للفرد ؛ فإن الرجل الذى يكف عن ارتكاب الجرائم لأن القانون يحرمها ، والدولة تعاقب عليها ، لا يشعر (عادة) بواجب أخلاقى يمنعه من ارتكاب جرائمه . والرجل الذى يحاول أن يشكل حياته على نحو ما تقتضيه المبادئ الأخلاقية حبا فى مرضاة الله ، أو رغبة فى إطاعة أوامر الدين ، مثله مثل المجرم[1] يخضع إرادته لسلطان خارجى . ولكننا نحكم على الأفعال حكما أخلاقيا ، وهذا لا شك يؤيد فكرة القائلين بالضمير . فإن أول شرط يجب توافره فى الفعل الخلقى هو صدوره عن إرادة حرة لا عن أمر سلطة خارجية مهما كان نوعها . فنحن إذن نميز بطريقة قاطعة بين التشريعات القانونية ، كالقواعد التى توضع لتنظيم مصالح الناس فى الحياة الاجتماعية ، وكالآداب المراعاة بين أرباب المهن ونحو ذلك — نميز بين كل هذا و بين الواجبات الخلقية . ولا ينقص من قيمة الفرق بين ما يقتضيه الواجب وما تقتضيه المصلحة أنهما يدفعان — بل يجب أن يدفعا — إلى أسلوب واحد من أساليب السلوك .

فمذهب الضمير (السلطة الذاتية) إذن هو المذهب الطبيعى فى الأخلاق ، ولذا كان من المعقول أن تكون له السيادة بين مذاهب القدماء والمحدثين على

---

(١) أى المجرم فى المثال السابق وهو الرجل الذى يكف عن ارتكاب الجريمة خوفا من القانون ، فهو مثله لأنه خاضع لسلطة خارجية . (المعرب)

السواء ، اللهم إلا إذا استثنينا الفلاسفة القليلين الذين قالوا بمذهب السلطات الخارجية (مع أنهم لم يَسْلَمُوا جميعاً من التضارب فى أقوالهم فيه) . ولكثرة القائلين بمذهب الضمير لا نرى ضرورة لأن نعدد أسماءهم هنا .

(ب) مذهبا الفطرة والاكتساب :

٣ — سبق أن ذكرنا رأيين متعارضين فى أصل العلم الإنسانى[1] هما رأيا العقليين والتجريبيين . ولهذا التعارض نظير فى مذاهب الأخلاق بين مذهب الفطرة ، أو كما يسمونه أحيانا مذهب البديهة أو الذوق ، وبين مذهب الاكتساب أو التجربة الذى يعرَفُ فى صورته الحديثة بمذهب التطور . بعبارة أخرى إن الخلاف بين المذهبين خلاف فى أصل الضمير — إذا فهمنا الضمير على أنه مصدر الأحكام الخلقية فينا ، بقطع النظر عن أن المحكوم عليه أفعالنا أو أفعال غيرنا . أما القائلون بفطرية الضمير فيعتبرونه قوة مستقرة فى جبلة الإنسان لا تدرك إلا بالذوق ، بينما يرجع الكسبيون أصله ونشأته إلى التجربة أو إلى عملية تطور تدريجى . ومن هذا يتبين أن المسألة التى تواجهها المذاهب الفلسفية وتتنازع فى شأنها — سواء أكانت فى الأخلاق أم فى المعرفة — هى فى الحقيقة مسألة تتصل بنشأة العقل الإنسانى أو بعلم النفس التاريخى[2] .

ويرى الفطريون أن ما فى القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل ، وما فى الأحكام الخلقية من عموم وشمول ، يحملاننا على اعتبار هذه الأحكام وتلك القوانين أموراً صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملى[3] : أو أنها على أقل تقدير نتيجة لازمة لنموه . ومن هنا كان مذهب الفطرة فى الأخلاق مسايراً دائماً للمذهب العقلى فى المعرفة .

---

(١) راجع الفصل الرابع والعشرين .

(٢) أى العلم الذى يبحث فى تاريخ تطور الحياة العقلية ومظاهر نموها المختلفة . (المعرب)

(٣) قارن الفصل التاسع : الفقرة الثامنة .

وقد كان ديكارت وليبنتز ومدرسته من القائلين بفطرية الضمير :

أما « كَنْت » فقد جمع بين المذهب الفطرى والمذهب العقلى . إذ القانون الخلقى فى نظره ، وما فى ذلك القانون من سلطة مطلقة ، حقيقةٌ موجودة بالفعل لا يمكن أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببداهتها . ولما كان الضمير هو القوة التى تقدر الأفعال الإنسانية بقياسها إلى القانون الخلقى ، أمكن وصفه بأنه « ممثل القانون الخلقى فى العقل الإنسانى العملى » . ولكن وظيفة الضمير لا تقف عند الحكم على الأفعال وتقديرها ، بل له أثر ظاهر فى اختيار الأفعال بما له من قوة التأنيب والتحذير .

٤ — تظهر الناحية البديهية لمذهب الفطرة فى صورة بارزة فى مدرسة من مدارس الفلسفة الخلقية الإنجليزية . ويرى رجال هذه المدرسة أن الأحكام الأخلاقية يجب أن توضع فى مستوى واحد مع أوليات الرياضة وقوانين الطبيعة . فكما أن علماء الرياضة والطبيعة لا يسلمون بأن المبادئ الأولى لعلومهم فى حاجة إلى البرهان ، بل لا يسلمون بإمكان البرهنة عليها ، كذلك الأخلاقيون (من أصحاب مذهب البديهية) لا يسلمون بأن المبادئ الخلقية فى حاجة إلى البرهان عليها فى إدراكها أو تعميمها . على أنه لا يؤثر فى هذا المذهب كثيراً أن حاول بعض أصحابه تفسير الناحية الفطرية فيه تفسيراً مقنعاً من ناحية علم النفس ، مبينين أن هذه الناحية الفطرية فى الأخلاق تظهر بالفعل فى السلوك الإنسانى عن طريق اتصال الفرد بغيره فى الحياة الاجتماعية ، وأنها ليس لها فى الفرد ، فى حالة عزلته عن الجماعة ، إلا وجود كامن أو وجود بالقوة . ومن أكبر أنصار هذا المذهب فى الفلسفة الإنجليزية كَدْورث وكبرلاند وصموئيل كلارك .

ومن أتباع « كَنْت » ممن ينتصرون لمذهب الفطرة فختة وشليرماخر ، وشوبنهور إلى حد ما . كما أن هربارت يمكن اعتباره « فطريا » أيضاً فى نظريته

فى « أحكام الذوق »[1] ، لأنه يرى أن الأفكار العملية التى تعبر عنها هذه الأحكام أفكار أزلية ثابتة . وكذلك يجب أن يوضع «لطزه» فى زمرة هذه المدرسة من المفكرين لأنه يقرر صراحة أن الضمير قوة فطرية مشرعة بذاتها ، وينكر صراحة أيضاً أن المذهب التجريبى يستطيع أن يحدد المثل الأخلاقية العليا التى يجب اتباعها .

٥ — أما المذهب التجريبى أو مذهب التطور — وهو أخص صورة من صوره — فهو أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية شيوعا اليوم . وقد بدأ « جون لوك » الحملة على المذهب الفطرى فى الأخلاق ، كما حمل على مذهب الفطرة فى المعرفة[2] ، فرفض وجود قواعد عملية للسلوك تصدر عن العقل بفطرته ؛ مستنداً فى ذلك إلى عدم وجود أحكام عامة فى مسائل الأخلاق يعترف جميع الناس بصحتها . فليست أفكار الأمم الهمجية فى المسائل الخلقية مثل أفكار الشعوب المتمدينة ، ولا أفكار المجرمين مثل أفكار الأشخاص الذين يخضعون لقوانين الدولة والحياة الاجتماعية . ومن ناحية أخرى نجد أن الناس كثيراً ما يخرجون فى حياتهم العملية على المبادئ التى تمليها الأخلاق ؛ فإذا صادف أن أفعالهم أتت موافقة لما تقتضيه روح هذه المبادئ ، وجدنا أن البواعث عليها فى أغلب الأحيان بواعث غير أخلاقية . وكل هذا يتعارض صراحة مع نظرية تقول بفطرية المبادئ الأخلاقية . وأخيراً ليس من شك فى أن القوانين الخلقية فى حاجة إلى البرهان لتستقيم دعوى صحتها ، ولكن المبادئ العقلية البديهية لا تتطلب برهانا ولا يمكن أن يبرهن عليها . ولا يسلم « لوك » بأية قوة فطرية سوى القوة على الشعور باللذة والألم ، ولكنه يرى أن السلطات الدينية والسياسية والاجتماعية قد امتزجت بهذا الشعور ليكون له أثره فى تشكيل أفكارنا الخلقية .

---

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة التاسعة .

(٢) قارن الفصل الخامس : الفقرة الثالثة .

وقد كان لهذا المذهب التجريبي الذى دعا إليه « لوك » — ولا سيما للناحية السلبية فيه — وقع كبير فى نفوس الفلاسفة الماديين الذين استقبلوه استقبالا حسنا . فقد كان « هلفيتوس » و « هلباخ » أكثر إمعانا فى إنكارهما المبادئ الأخلاقية الفطرية من لوك نفسه . ومع ذلك استحال على الفلاسفة التجريبيين أن يضعوا فى الأخلاق نظرية مقنعة على أساس التجربة وحدها ، لأنهم افترضوا أن التطور الخلقى يتم فى حياة كل فرد على حدة . ولكن الأدلة قائمة على وجود تطور أخلاقى فى حياة الجماعة التى هى مجموعة من الأفراد ، وهذا التطور الاجتماعى لا يمكن تفسيره إذا افترضنا أن كل فرد فى الجماعة يبدأ فى بناء حياته الخلقية الخاصة بدءاً جديداً ، وأنكرنا أى أثر لاستعداد فطرى موروث .

٦ — وكان كل من «شلنج» و«هيجل» فى طليعة الفلاسفة الذين ظهرت فيهم نزعة واضحة نحو فكرة التطور الخلقى . ولكن نظريتهما فى التطور التاريخى للقوانين الخلقية منطقية لا تجريبية ، لأنهما لا يبحثان عن العوامل الخاصة التى أثرت فى تغير المستويات الأخلاقية ، بل يكتفيان بأن يدخلا الظواهر الخلقية فى حياة الفرد تحت قانون عقلى عام . ومن الجلى عندنا أن هذا المنهج فى البحث لا يمكن أن يوصل إلى العلم بكيفية نشأة المبادئ الخلقية ولا الأسباب التى تؤدى إليها . أما « دارون » فإن الخطوة الكبيرة التى خطاها ، وامتازت بها نظريته فى تطور الكائنات العضوية عن النظريات السابقة عليه ، كانت راجعة إلى تعيينه العوامل الطبيعية التى تمكننا من معرفة نشأة الأنواع وتطورها . وقد استعمل نفس هذا المنهج فى تفسيره لمشكلة أصل الضمير (راجع كتابه « أصل الإنسان ») ، فأرجع نشأته إلى ثلاثة عوامل : الأول الغريزة الاجتماعية التى توجد بالفطرة فى الحيوان والإنسان على السواء . والثانى المقدرة على مقارنة الحاضر

بالماضى وعلى جميع الخبرات السابقة والانتفاع بها ، وهى مقدرة تزداد بالتدريج في الحيوان كلما ازداد رقيه فى سلم التطور . والثالث تكوين العادة ، وهو عامل عام ينظم به الكائن جميع أعماله العضوية وميوله . ويضاف إلى هذه العوامل قانون الانتخاب الطبيعى ، والأثر الذى تحدثه الجماعة التى نعيش فيها فى تشكيل حياتنا الخلقية وسلوكنا بتحريمها بعض الأفعال وإباحتها البعض الآخر . فمن أثر قانون الانتخاب الطبيعى مثلا أن الشعوب التى نما فيها الشعور بضبط النفس أو التى تعينت فيها الوظائف الاجتماعية وتحددت ، كانت أقدر على الكفاح فى ميدان تنازع البقاء من الشعوب الأخرى التى تخلفت عنها فى ذلك المضمار .

٧ — كان « اسبنسر » أكثر نجاحا — من الناحية الفلسفية — فى محاولة تطبيق نظرية التطور على مسائل الأخلاق : فإن كل فعل يتألف فى نظره من سلسلة من الحركات تحقق للكائن غاية معينة . ويكون الفعل أكمل كلما كانت موافقته لتحقيق الغاية منه أدق . والغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية إما أن تكون المحافظة على حياة الفرد والجماعة ، أو تنمية الحياة الاجتماعية إلى درجة تمكن الفرد من أن يعيش ويعمل بحيث تتفق أغراضه وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد إلى أقصى حد ممكن . ولهذه الغايات فى فلسفة « اسبنسر » درجات من السلوك توازيها ، يسميها سلوك المحافظة على النفس ، وسلوك المحافظة على النوع ، والسلوك العام . وهذا النوع الأخير هو موضوع دراسة علم الأخلاق : لأن على علم الأخلاق أن يستنبط من قوانين الحياة وشروط الوجود العامة لماذا كان بعض أساليب السلوك الإنسانى ضارا والبعض الآخر نافعا . فالفعل خير — بأوسع معنى لهذه الكلمة — إذا ساعد على تحقيق غاية من الغايات . والغاية القصوى التى يتجه كل نشاط الكائن الحى إلى تحقيقها هى اللذة : إما بتحصيلها

أو الإبقاء عليها ؛ أو بالتخلص من الألم ، إما بالابتعاد عنه أو بإزالته . نعم لا تلعب فكرة اللذة فى كثير من مذاهب الأخلاق ولا فى الأحكام الخلقية ذلك الدور الهام (الذى تلعبه فى فلسفة اسبنسر) ، ولكن السر فى ذلك أن هذه المذاهب تستعيض عن اللذة — التى هى الغاية الحقيقية القصوى من السلوك الإنسانى — غايات أخرى اكتسبت أهميتها وقيمتها من أنها وسائل لتحصيل اللذة .

و إذا كان أرقى أنواع السلوك تطورا هو السلوك الخلقى ، فيلزم منه أن الغاية المثلى للسلوك — منظورا إليها من ناحية أنها غاية طبيعية قضى بها التطور الإنسانى — هى والمستوى الأخلاقى الأعلى شىء واحد .

٨ — يطبق « فنت » نظرية التطور فى مسائل الأخلاق تطبيقا آخر يختلف عن تطبيق « اسبنسر » . فهو يرى أن السبب الأساسى فى تغير الأحكام الخلقية والغايات يرجع إلى ما يسميه « قانون توليد الغاية » Law of heterogeny of purpose) ، ومعناه أن فى كل فعل إرادى ميلا إلى أن يتجاوز الغاية المقصودة منه إلى غاية أخرى ، فتظهر عنه بذلك نتائج لم تكن فى الحسبان ، وتظهر عن هذه النتائج أفكار جديدة عن غايات جديدة[1] . وقد كان لفكرة « فنت » هذه أثر مفيد فى البحوث الخلقية . فبها نفهم مثلا الفرق الكبير الذى كثيراً ما يظهر بين الغاية الأولى التى يتوخاها الإنسان من فعل من الأفعال الإرادية ، والغاية الأخرى التى يحققها الفعل بعد أن يمر ببعض مراحل التطور : كأن يتحول الفعل الأنانى الفردى مثلا بالتدريج إلى فعل إيثارى يحقق غاية لغير فاعله أو للجنس البشرى برمته .

(١) كأن أفعل الفعل فى بادىء الأمر أقصد به تحقيق خير خاص لنفسى ، فإذا به يحقق خيراً لغيرى ، فأكتسب من هذه النتيجة غير المقصودة فكرة جديدة عن غاية جديدة ، هى أن أفعل الفعل قاصداً منه خير الغير مباشرة . بهذه الطريقة يرى فنت أن الأفعال الأنانية تتطور إلى أفعال إيثارية . (المعرب)

ويفرق « فنت » بعد ذلك بين ثلاث مراحل تتطور فيها الفكرة الخلقية : الأولى : المرحلة التى لا تمتاز فيها الناحية الخلقية من غيرها من نواحى الحياة الأخرى . والثانية : المرحلة التى تصبح فيها الفكرة الخلقية أكثر تحديداً تحت تأثير الأفكار الدينية والظروف الاجتماعية . والثالثة : المرحلة التى يتم فيها تنظيم المبادئ الخلقية وتأليف وحدة متماسكة منها ، وذلك عندما ينمو التفكير الفلسفى ويزداد قوة، ويفقد الدين سلطته الإملائية ، فتصبح الفكرة الخلقية فكرة إنسانية تتجاوز جميع الفوارق التى تفصل بين الشعوب كما تتجاوز التقاليدَ القومية . فى هذه المرحلة — يقول فنت — يظهر الضمير ، لأن النفس الإنسانية أصبحت تتحكم فيها بواعث قاهرة من ذاتها . وقد ساعد على تكوين هذه البواعث عوامل كثيرة : منها الضغط الواقع على الفرد من داخل نفسه وخارجها ، وتكوين مثال أعلى للحياة تصدر أفعاله عنه صدوراً مطردا . ولا يوجد هذا العامل الأخير (أعنى وجود المثال الخلق الأعلى) إلا فى هذه المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الخلقى: أى فى المرحلة التى يدرك فيها الفرد إدراكا واضحاً القيمةَ الخلقية لكل ما يصدر عنه من الأفعال ، ويُخْضِعُ فيها جميع أفعاله الجزئية لفكرة واحدة أساسية .

٩ — تكفى هذه الأمثلة التى ذكرناها لمذهب التطور فى الأخلاق لإيضاح الطريقة العامة التى يطبق بها . وليس من شك فى أن نظرية التطور أدنى إلى تحقيق ما يتطلبه علم الأخلاق — أى علم تتوافر فيه شروط العلم الصحيح — من النظرية البديهية : فإن مسألة نشأة الحكم الخلقى مثلا لا تُحَل بافتراض وجود قوة فطرية نسميها الضمير :

أولا : لأن مثل هذا الفرض يقتضى إهمال جميع الفوارق التى توجد بين الناس بالفعل فى تقديرهم للمسائل الخلقية : كما هو ظاهر فى التاريخ الإنسانى العام ،

وفى تاريخ الأمة الواحدة ، بل وفى سلوك أفراد الجيل الواحد .

ثانياً : لأن أصحاب النظرية الفطرية لايحاولون إرجاع المبادئ الخلقية الموجودة بالفعل إلى الظروف التى تنشأ فيها .

ومن ناحية أخرى لا تتعرض نظرية التطور للاعتراضات التى توجه عادة إلى النظرية التجريبية القديمة . ولكن مع هذا يجب أن نورد هنا نفس السؤال الذى أوردناه عند كلامنا عن المذهب التجريبى فى المعرفة[1] وهو : هل من مهمة علم الأخلاق حقيقة أن يبحث نشأة الحكم الخلقى وتطوره بحثا تاريخيا سيكولوجيا ؟ إن علما معياريا كعلم الأخلاق الذى هو فن السلوك الخلقى أو الأفعال الإرادية لايستفيد شيئاً ألبتة — لا من حيث صحة مبادئه ولا من حيث تنظيمها — من البرهنة على أن هذه المبادئ قد ظهرت بالتدريج تحت ظروف وعوامل مختلفة . بل إنه لن يستفيد استفادة مباشرة من شرح تطور المعانى الأخلاقية بمرور الزمن ، أكثر من أن يستفيد علم المنطق من شرح تطور التصورات والأحكام والمناهج المنطقية شرحا تاريخيا سيكولوجيا فيصبح بذلك أقدر على حل مشاكله .

وليست فكرة اسبنسر عن الغاية الخلقية — من ناحية من نواحى التطور الإنسانى — فى الحقيقة نتيجة لبحث نظرى بحت فى حوادث التاريخ ، بل ترجع إلى قاعدة أخلاقية مقررة : وهى أن بعض الأفعال الإنسانية وبعض الغايات أعلى قيمة من البعض الآخر . فنظرية التطور إذن نظرية لا قانون ؛ لأنها تفسر لنا بعض الحقائق الخلقية ، ولا تضع لنا قواعد أو مبادئ نُنَظِّم حياتنا بمقتضاها . ويلزم من هذا أن التعارض بين نظرية التطور والنظرية البديهية ليس عظيم الأهمية من الناحية الخلقية ، لأنه تعارض بين نظريتين ظهرتا أثناء البحث فى حل بعض المشاكل السيكولوجية والاجتماعية .

(١) راجع الفصل الرابع والعشرين : الفقرة السادسة .

الفصل الثامن والعشرون

فلسفة العقليين وفلسفة الوجدانيين فى الأخلاق

Ethics of Reflection and Ethics of Feeling.

١ — هل البواعث التى تحملنا على الأفعال الإرادية كما هى عليه فى حياتنا العملية، حالات نفسية وجدانية أم تفكيرية — أى نوع من أنواع النظر العقلى أو التصور أو الحكم ونحوها ؟ هذه مسألة يمكن أن ينظر إليها من ناحيتين مختلفتين : فإننا إما أن نقصد السؤال عن البواعث الخلقية من ناحية طبيعتها النفسية (السيكولوجية)، وحينئذ يجب أن يبحث عن الجواب فى دائرة علم النفس وبطرق هذا العلم ؛ أو نريد السؤال عن الناحية الخلقية فى البواعث، وفى هذه الحالة تقسم البواعث وتوضع قيم مختلفة لها من غير رجوع إلى علم النفس على الإطلاق . وليس التمييز بين هاتين الناحيتين من المسألة واضحاً دائماً فيما كتبه علماء الأخلاق : ولهذا نجد من العسير جدا أن نعدد أسماء أصحاب الآراء المختلفة فى هذا الموضوع . وهنالك صعوبة أخرى : وهى أن فلاسفة الأخلاق لا يجمعون فيما بينهم على مفهوم « الباعث » ولا على صلة الباعث بالغاية . فإذا أريد بالباعث « السبب » المؤدى إلى الفعل، كان العامل العقلى فى الاختيار جزءاً من السبب الكلى . وإذا كان الحكم الخلقى على الأفعال لاينصب إلا على هـذا العامل العقلى الذى هو أساس الاختيار، كان الباعث بمعناه الأخلاقى الدقيق هو وهذا العامل العقلى شيئاً واحداً . ولـكن لما كانت الغاية من الفعل الإرادى هى النتيجة التى نتمثلها فى العقل دائماً على أنها أمر ممكن التحقق، ظهر أن للغاية أيضاً أثراً فى تحديد السلوك الخلقى . وبهذا المعنى تكون الغاية باعثاً أو جزءاً من

الباعث على الفعل . فإذا لم يكن اعتبار الغاية نتيجة للاختيار ، فلا أقل من اعتبارها أقرب الأسباب التى تؤدى إلى اختيار الفعل الإرادى . ولهذا لا نزال فى حاجة إلى كلمة « الباعث » للدلالة على الشىء الذى يؤدى إلى تكوين فكرة عن غاية خاصة ، أو اختيار غاية دون أخرى . ومن هنا يسهل التميز بين الباعث والغاية : فتكون الغاية أساس الاختيار فى الفعل الإرادى ، ويكون الباعث أساس اختيار الغاية نفسها[1] . ولا يمكن البحث فى كل من الباعث والغاية — من الناحية الخلقية — إلا على أنه حالة من الحالات العقلية . ولما كان معنى هذين الاصطلاحين غامضاً عادة فى كتب الأخلاق — بل لقد يُغفِلُ بعض الأخلاقيين شرحهما إغفالا تاما — كان لابد من أن يكون عرضنا التاريخى لمسائلهما غامضاً كذلك .

٢ — هذا وسنتوخى فى عرضنا للمذاهب الأخلاقية التى يقول أصحابها بالتفكير أو بالوجدان أو يتخذون موقفا وسطا بين الاثنين ثلاثة أمور :

الأول : سنستعمل كلمة الباعث فى المعنى الذى أسلفنا ذكره .

الثانى : سنأخذ بوجهة النظر الحديثة فى تعريف « الوجدان » بأنه حالة اللذة أو الألم ، من غير أن نتعرض لصحة أية نظرية من النظريات التى وضعت فيه

---

(١) فالباعث بهذا المعنى هو العامل النفسى الذى يدعو إلى اختيار غاية من الغايات ؛ ومتى تعينت الغاية كانت العامِلَ على اختيار أسلوب خاص من الفعل لتحقيقها . مثال ذلك أن باعث الانتقام من شخص من الأشخاص يدعونى إلى تعيين غاية خاصة أريد أن تتحقق فى الشخص المنتقم منه : ولتكن هذه الغاية قتل ذلك الشخص أو تعذيبه أو التشهير به . فإذا تعينت الغاية كانت الأساس الذى يتعين بمقتضاه نوع الفعل الذى أختاره لتحقيقها . ولكن لما كانت الغاية نفسها — أو التفكير فى الغاية — جزءاً لا يتجزأ من الباعث ، صعب التميز بينهما أو فصل أحدهما من الآخر كما أشار إليه المؤلف من قبل . فالباعث فى المثال المتقدم الذى هو حب الانتقام لا يمكن فصله من الغاية فى جملتها ، وهى إلحاق الضرر (أيا كان نوعه) بالشخص المنتقم منه ، وإن كان له أثر فى تخصيص الغاية بأن يعينها بقتل ذلك الشخص أو تعذيبه أو أو الخ . (المعرب)

من ناحية « الكيف » ؛ فإن بعض علماء النفس يعتقدون أن الوجدانات كلها متجانسة لا تختلف إلا باعتبار « الكيف » ، وأنها تنقسم تبعاً لذلك إلى قسمين : وجدانات اللذة ووجدانات الألم . ويرى البعض الآخر أن أنواع الكيف أكثر من اثنين ، فيتكلمون عن الوجدانات الحسية والذوقية (Aesthetic) والأخلاقية والدينية وغيرها . هذه وجهات نظر « سيكولوجية » فى طبيعة الوجدان لن نتعرض لها ، بل الواجب ألا نتعرض لها ، لأننا لا نعرف دائماً بأيها يأخذ الأخلاق الذى نتحدث عنه .

الثالث : أننا لن نتعرض فى شىء من التفصيل لأقسام مذاهب التفكير ، كذهب الإدراك ومذهب العقل وغيرها[1] . أما المسائل الأخرى التى سنعالجها فيمكن إدخالها تحت السؤال الآتى وهو : « هل البواعث التى تبعث على الأفعال الاختيارية عقلية أم وجدانية ؟ » . ولهذا نفضل أن نستعمل اسم « المذهب العقلى فى الأخلاق » بدلا من « أخلاق النظر العقلى » ، وكلمة « المذهب الوجدانى فى الأخلاق » بدلا من « أخلاق الوجدان » .

٣ — كانت مذاهب الأخلاق فى الفلسفة القديمة كلها عقلية ؛ فقد كان سقراط يرى أن بالنظر العقلى وحده يستطيع الإنسان أن يدرك ما يحصل له السعادة ويجلب له رضا النفس ، أو بعبارة أخرى يدرك ما يستطيع أن يضعه لنفسه غاية خلقية يسعى إليها . وبهذه الفكرة أخذ كل من أفلاطون وأرسطو إذ قالا إن اختيار الأفعال الخلقية يجب أن يصدر عن القوة العليا فى النفس التى هى القوة الناطقة . ولهذا كانت أولى الفضائل وأسماها فى نظر هؤلاء الفلاسفة هى الحكمة أو التدبير وهى صفة عقلية خاصة . وقد تبعهم فى هذه النظرية أيضاً

(١) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة السابعة .

« الرواقيون » و « الأبيقوريون » ، فاعتبر الرواقيون «الهوى» أو الشهوة مصدر كل شر ، ولذا كان أساس الحياة الفاضلة عندهم خلو النفس من الهوى وعدم اكتراثها بالشهوات . و إنك لتجد أثرا للنزعة العقلية حتى فى الفلسفة الخلقية عند « المدرسيين » بالرغم من منافاة المذهب العقلى للنظرية المسيحية . فها هو القديس توما الأكوينى يقول « إن الحكمة العقلية تحمل الإرادة على اختيار القصد الأسمى إذا تعددت أمام الإنسان المقاصد » . وفى الفلسفة الحديثة وجد المذهب العقلى فى الأخلاق أنصاراً كثيرين أيضاً : فالقانون الأخلاقى الطبيعى الذى قال به « هبز »[1] ليس إلا تقديراً عقليا دقيقاً لنتائج الأفعال ، النافع منها والضار . وليس الخروج على الأخلاق فى نظره سوى نتيجة لخطأ عقلى فى ذلك التقدير ، أو نتيجة لخطأ فى الاستنتاج . ويعتبر « كدويرث » أيضاً الحكمة فى التقدير أصل كل عمل فاضل ، وكذلك يفعل « كلارك » الذى يرى أن الأفعال الخلقية يجب أن تخضع على الدوام لسلطان العقل .

٤ — ويدخل فى زمرة العقليين من الأخلاقيين أيضاً فلاسفة الأخلاق الماديون ، فإنهم يفضلون وجهة نظر العقليين فى ماهية الباعث لأنها أكثر اتفاقا مع نزعتهم التجريبية . فعلم الإنسان وأحكامه وتفكيره كلها أمور ترجع إلى تجاربه ، فى حين أن الوجدان شىء يرجع إلى استعداد الإنسان الفطرى وتركيبه .

والمذهب العقلى هو المذهب الغالب كذلك فى ميتافيزيقا الأخلاق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . نعم لا يمكن القول بأن «ديكارت» قد أظهر ميلا خاصا نحو هذا المذهب، ولكنه مع ذلك يعرّف الأخلاق بأنها نية المرء أن يفعل مايعلم أنه صواب : ويقول إن من شأن الوجدان أن يجعل العلم غامضا مبهما وبذلك

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة السابعة .

يفسد الإرادة الخيرة . ويرى « ليبنتز » أن الفعل الأخلاقى هو الفعل الذى يوحى به العقل لأنه وليد التفكير الواضح ، وأن الفعل المنافى للأخلاق هو الذى ينشأ عن التفكير المضطرب . ولما كان وجدانا اللذة والألم من نوع الأفكار الغامضة ، لم يمكن النظر إليهما إلا على أنهما عقبتان فى سبيل الأفعال الخلقية ، لا مبدآن يؤثران فى اختيار تلك الأفعال . وقد أصبحت هـذه النظرية بفضل مؤلفات « وولف » النظرية المقررة فى الفلسفة الخلقية فى ألمانيا فى النصف الأول من القرن الثامن عشر .

ويجب أن يعد « كَنْت » أيضاً من فلاسفة الأخلاق العقليين لأنه لا يسلم بأى باعث خلقى سوى قانون العقل العملى الذى هو قاعدة بديهية . أما الوجدانات فهى فى نظره عوامل بثولوجية فى تحديد اختيار الإنسان للأفعال . ومن أصدق أتباع « كَنْت » فى نظريته الخلقية « فخته » — لا سيما فى الشطر الأول من حياته ، فإنه لا يرى أن الإنسان يصل إلى ذروة الفضيلة إلا إذا فعل الواجب من أجل الواجب ذاته .

و « هيجل » من العقليين أيضاً لأنه يرى أن العقل يجب أن يعين الغرض الذى تتجه إليه الإرادة . وكذلك فلاسفة المذهب النفعى الحديث[1] الذين يمثلهم « بنثام » و « جون استيوارت ميل » ، لأنهم يرون أن الفعل الخلقى لا يُعْرَف أنه حقق الغاية الأخلاقيــة القصوى (التى هى السعادة عندهم) إلا بتقدير عقلى دقيق للنتائج التى يمكن أن يؤدى إليها[2] .

---

(١) راجع الفصل الثلاثين : الفقرة التاسعة .

(٢) وضع بنثام نوعا من الاحصاء يعرف بالإحصاء اللـذّى (Hedonic calculus) يقيس به مدى تحقيق الفعل للخير العام أو للسعادة العظمى ، وفاضل على أساسه بين فعل وآخر . وأهم صفات اللذة الناشئة عن الفعل التى تدخل فى حسابه هى شدتها ومدتها وشمولها وما يتولد =

٥ — أما المذاهب الوجدانية فى الأخلاق فلم تظهر فى صورة واضحة محددة إلا بعد ظهور المسيحية : فقد بدأت المسيحية بقولها إن الباعث الأساسى على كل ما يأتى به الإنسان من أفعال الخير هو الشعور بالمحبة ، ثم مضى زمن طويل قبل أن تدخل فكرة الوجدانات إلى صميم الفلسفة الخلقية ، فإنك تجدها بعد ذلك ظاهرة كل الظهور فى فلسفة « شافتسبرى » الذى يرى أن الوجدان مصدر جميع أفعالنا ، وأن السلوك الخلقى وليد الانسجام التام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة[1] .

ومن أنصار هذه الفكرة أيضاً « هتشسون » (١٧٤٧) الذى يرى أن المحبة النزيهة أو الإيثار البحت أصل كل فعل خلقى . وكذلك « آدم سميث » الذى يُرْجِعُ البواعث كلها إلى الشعور بالمشاركة الوجدانية بين الفرد وغيره . ومن رجال هذه المدرسة أيضاً « روسو » وإن كانت له وجهة نظر أخرى ، فإنه يعتقد أن الطبيعة أسمى فى نظامها من الحضارة الإنسانية ، مما دعاه بالضرورة إلى الإعلاء من شأن الوجدانات الطبيعية ، أى الوجدانات التى لم تفسدها عوامل التربية والبيئة . ومنهم « شوبنهور » — من فلاسفة العصر التالى « لكَنْت» — فإنه كان صريحاً فى انتصاره لمذهب الوجدان فى الأخلاق ، وإرجاع جميع البواعث الخلقية إلى المشاركة الوجدانية كما فعل « آدم سميث » . ومنهم « فيورباخ » ، ولكنه يرى أن الحافز إلى طلب السعادة هو القوة التى تصدر عنها جميع أفعالنا ، بما فى ذلك الأفعال الخلقية . ومنهم « أوغسط كونت » الذى يرى أن عاطفة المحبة هى الباعث على كل ما يأتى به الإنسان من ضروب النشاط الاجتماعى .

= عنها من لذة أخرى وصفاؤها ويقينها وقربها . راجع كتابه فى أصول التشريع والأخلاق : وتاريخ الأخلاق للأستاذ سدجوك ص ٢٤٠ — ٤١ وكتاب الأستاذ ديوى (Outline of Ethics) ص ٣٦ — ٣٧ .

(١) راجع الفصل السابع : الفقرة التاسعة .

ولا جدال فى أن مذهب الوجدان فى الأخلاق آخذ اليوم فى الازدياد والانتشار ، والسبب الأعظم فى هذا راجع إلى أن علماء النفس فى العصر الحديث يميلون إلى اعتبار البواعث كلها وجدانات .

٦ — ليس كل الأخلاقيين من أنصار مذهب العقل أو من أنصار مذهب الوجدان بالمعنى الدقيق ، بل توجد طائفة اختارت لنفسها موقفاً وسطاً بين المذهبين ، وقالت إن العوامل العقلية والوجدانية على السواء تصلح فى تكوين البواعث الخلقية . فاسبنوزا مثلا يرجع جميع أفعال الرذيلة والشر إلى خضوع الإرادة لسلطان العاطفة ؛ و يرى أن الطريق الوحيد للخلاص من هذا الاستعباد هو التفكير الواضح الدقيق . ولكنه فى الوقت نفسه يصرح بأن العاطفة لا يقهرها إلا العاطفة ، وأن السلوك الخلق الحقيقى الذى يصدر عن الحرية الشخصية لا يمكن أن يتحقق إلا بوساطة عاطفة قوية يكون لها الغلبة والسلطان على جميع العواطف الأخرى . وأسمى العواطف كلها وأقواها فى نظره هى « عاطفة الحب الإلهى » (Amor intellectualis Dei) .

وفى الفلسفة الإنجليزية يضع « كمبرلاند » شعورَىْ الإحسان إلى الناس والثقة بهم جنباً إلى جنب مع العامل العقلى الذى يسميه « البصيرة » ، و يعتبرها كلها بواعث على الأفعال الإرادية . وكذلك يعتبر « لوك » عاطفة حب الذات عاملا مؤثراً فى الاختيار إلى جانب التفكير النظرى . و يرى « هيوم » أن سلوك الفرد متأثر بعاطفتى المشاركة الوجدانية وحب الذات من ناحية ، وبالإدراك والنظر العقلى من ناحية أخرى .

ويمكن عد « هربارت » من رجال هذه الطائفة أيضاً ، لأن ما يسميه « بالأفكار العملية » التى نتخذها مقياساً لجميع أحكامنا الخلقية ، تفترض وجود

بواعث من النوعين : الوجدانى والعقلى . فالبواعث الوجدانية أظهر ما تكون فى الإحسان إلى الغير ، أما العقلية فربما كانت أظهر فى فكرة الكمال الإنسانى .

٧ — ولكن البحث السيكولوجى فى ماهية البواعث التى تحدد اختيارنا للأفعال قد أظهر لنا فى جملته — و بقطع النظر عن مسألة الوجدان وهل له نوعان من «الكيف» أو أكثر — أن مذهب الوجدان وحده ، أو مذهب العقل وحده ، غير كاف فى تفسير الحياة الخلقية على ما هى عليه فى الواقع . فإن بعض الأفعال لا بد من إرجاعها إلى بواعث عقلية صرفة ، فى حين أن البعض الآخر تدفع إليه أفكار أو أحكام منصبغة إلى حد ما بصبغة وجدانية ؛ وأخرى يرجع عامل الاختيار فيها إلى مجرد النظر فى أنها تجلب لصاحبها لذة أو ألماً . ويميل معظم الأخلاقيين اليوم إلى الاعتقاد بأن الوجدان إن لم يكن العامل الوحيد فى اختيار الأفعال ، فإنه يجب أن يعتبر على الأقل أحد العوامل التى تؤدى إليه . و بعضهم يصرح بأن اختيار فعل من الأفعال والشعورَ باللذة فى اختياره شىء واحد . ولكنْ للرجل الذى يصدر عنه الفعل فى الواقع رأى يتناقض مع هذه النظرية تناقضاً ظاهراً ، فإنه قد يرى أحياناً أنه يجب عليه أن يفعل كيت وكيت من الأفعال — لا عن رغبة منه ، بل لأن سلطة خارجة عنه أو داخلة فيه ، تطلب إليه أن يفعله . وأحياناً أخرى تتأثر الإرادة فى اختيارها بمجرد فكرة لا علاقة لها مطلقاً بناحية وجدانية . فالقول بأن الوجدانات لها فى أغلب الأحيان أثر فى توجيه الإرادة — بل القول بأنها وحدها هى الباعث على كل ما نأتى به من الأفعال الإرادية — ادعاء نظرى بالغ أقصى مبلغ من التعسف ، لأنه ليس وصفاً مستنداً إلى الواقع على ما هو عليه ، بل دعوى نظرية افترضها أصحابها على مجرى الحوادث افتراضاً .

ولعلم النفس الحديث نظرية فى الموضوع وصل إليها عن طريق فكرة التطور ؛ وهى أن اللذة والألم لهما أثر فى استمرار النشاط الحيوى أو وقوفه فى الفرد . ولهذا لا يجد الذين يعتقدون أن الغاية الحقيقية أو الغاية القصوى من جميع أفعال الفرد هى المحافظة على حياته ، صعوبةً فى تحويل علم الأخلاق إلى فرع من فروع علم النفس ، ولا فى تعريف الغاية الخلقية بأنها السعى وراء اللذة ومجانبة الألم .

ولكننا مع عدم تعرضنا لصحة أو فساد رأى أصحاب التطور فى ماهية الوجدان — وهناك اعتراضات قوية يمكن إيرادها على هذا الرأى — لا نرى أن افتراض وجود تلك الصلة المزعومة بين وجدانى اللذة والألم وبين حياة الفرد ، يدلنا على شىء مطلقاً فيما يتعلق بأى فعل جزئى صادر عن الشخص البالغ .

٨ — ويدل البحث النفسى المستقل دلالة واضحة على الأمور الآتية :

أولا : أن الأفعال الإرادية قد تقع من غير أن يكون للوجدان تأثير فيها .

(ا) ففى كثير من الحالات قد يشعر الإنسان باللذة أو التخلص من الألم لا بطريقة مباشرة بل بالفكر ؛ أى أنه فى مثل هذه الحالات يدرك أنه لو حدث كذا من الحوادث لأعقبته لذة أو دُفِعَ به ألم[1] ، أو يدرك نظريا الصلة بين شعورَىْ اللذة

(١) ولكن علمنا بأن كذا من الحوادث أو الأفعال ستعقبه لذة أو يُدْفَع به ألم كاف فى إدخال السرور إلى نفوسنا وفى حملنا على تحقيق ذلك الحادث أو الفعل بكل وسيلة ممكنة . فهناك لذتان : لذة ينتجها الفعل إذا تحقق ، وهى الغاية منه على مذهب اللذيين ، ولذة ناشئة من التفكير فى هذه الغاية (اللذيذة) ويسمونها لذة الوساطة : وهى عندهم الباعث على الفعل . فاللذة فى نظرهم غاية وباعث معاً . ولهذا لا أرى فى قول المؤلف إن الإنسان يشعر باللذة من طريق الفكر ، وإن اللذة إذن ليست الباعث على الفعل ، رداً على أصحاب مذهب الوجدان ومنهم اللذيون . (المعرب)

والألم والأسبابَ التى تؤدى إليهما . ولا شك أن أحداً لا ينكر أن الإنسان قد يختار فعلا من الأفعال أو يعقد النية على أمر من الأمور عن طريق هذا النوع من الإدراك . ومن الممكن بالطبع أن يثير التفكير فى النفس شعور الأمل أو الخوف ، فيصحبه تبعا لذلك شعور وجدانى ملائم لما يتوقع حدوثه . ولكن ليس هذا بالأمر الضرورى ولا العادى (على الأقل فيما يعرف المؤلف من نفسه) .
(ب) أفعال العادة أو الأفعال الآلية : فإنها وإن خرجت عن دائرة الأفعال الاختيارية لاطراد وقوعها وخلوها من التردد ، لا تخرج عن دائرة الأفعال الإرادية بوجه عام . ولهذا النوع من الأفعال باعث أيضاً ، ولكنه يُستَمَد من أفكار خاصة . (حـ) وكذلك أفعال الواجب التى يظهر أنها تصدر عن بواعث غير وجدانية . على أن أفعال الواجب ليست إلا مثالا واحدا من أمثلة كثيرة من هذا النوع ، إذ يدخل فيه الحالات التى تتأثر فيها الإرادة بمبدإ من المبادئ أو فكرة من الأفكار النظرية . وفى مثل هـذه الحالات لا تكون إرادة الفعل مساوية للرغبة فى إرادته إذ المساواة هنا لا معنى لها[1] .

فلو أن المذهب العقلى قد قنع بالقول بأن البواعث العقلية هى بعض البواعث المحتملة الوجود ، أو أنهـا من البواعث التى توجد بالفعل ، لسُلِّم به من غير شك تسليما عاما .

٩ — ثانيا : أنه قد يحدثُ فى حالات لا تقل فى كثرتهـا عن الحالات السابقة ، أن تكون فكرة واحدة أو مجموعة من الأفكار منصبغة بصبغة وجدانية

---

(١) الإرادة أى مجرد حصول الاختيار : وقد يكون الباعث عليها مبدأ عقليا كما ذكر — أما الرغبة فى الإرادة ففيها عنصر وجدانى ، أى شعور الفرد فى اختياره بميل خاص أو بلذة فى الاختيار . ومن هنا لم يكن الاصطلاحان مترادفين . أما فى عرف أصحاب الوجدان فهما مترادفان . (المعرب)

ويكون لها أثر فى تحديد اختيارنا . فإذا عملنا عملا بدافع العطف أو المشاركة الوجدانية ، أو بدافع الخوف أو اليأس أو الحماسة ، فإن الدافع فى الحقيقة شعور وجدانى قوى أو ضعيف وعامل فكرى أيضاً : أى أن اختيارنا لا يقرره الوجدان وحده ، بل يتوقف على الفكر والحكم أيضاً ، فإن الوجدان وحده كثيراً ما يكون غامضاً وغير محدود بحيث لا يقوى على توجيه الإرادة والاختيار . ومن ناحية أخرى ، إذا عممنا الحكم فى هذا الموضوع مستندين إلى الناحية النظرية وحدها ، فإننا نهمل الحقائق الواقعية إهمالا لا مبرر له .

ثالثا : كثيرا ما يحدث أيضا أن فكرة ما تظهر لنا فى صورة غاية من الغايات لأن شعوراً قويا لذيذاً يصحبها ، فتتغلب بذلك على الأفكار الأخرى التى يصحبها وجدان أضعف من وجدانها أو لا يصحبها وجدان أصلا . وقد تحول دون ظهور هذه الأفكار الأخرى بتاتا . فالعلاقة بين الغاية والباعث فى مثل هذه الأحوال العقلية هى العلاقة الوثيقة بين الفكر والوجدان . ولا نزاع فى أنها أبسط علاقة نعرفها بينهما ، ولكنها ليست الوحيدة من نوعها .

فالنتيجة التى وصلنا إليها من بحثنا « السيكولوجى » السابق إذن هى رفض كل نظرية تدعى أن الباعث هو الفكر أو الوجدان دون سواه . ولكن يجب أن نلاحظ أن نظرية الوجدان كما ظهرت بالفعل فى تاريخ علم الأخلاق لم تقف من هذه المسألة عادة موقفاً محدوداً دقيقا . فإذا قال قائل إن الباعث على الفضيلة هو المحبة أو المشاركة الوجدانية أو عاطفة حب الإنسانية ، فإنه لاشك يعنى النوع الثانى من الأفعال التى ذكرناها : أى الأفعال التى يبعث على اختيارها أفكار منصبغة بالصبغة الوجدانية .

١٠ — يجب أن نعود الآن إلى الناحيــة الخلقية من مسألتنا ، فنتساءل :

أى نوع من أنواع البواعث السابقة التى تحمل على الأفعال الإرادية يَفْضُلُ الآخَرَ من هذه الناحية ؟ أما العقليون فلا يقرون إلا النوع الأول . وأما الوجدانيون فلا يقرون إلا الثالث . بل إن العقليين ليعتبرون امتزاج الباعث بأى عنصر من عناصر الوجدان نقصاً فى القيمة الخلقية للإرادة . ولكن هذه النظرية لا يسلم بصحتها تسليما عاما بالرغم من أن « كَنْت » كان الواضع الأول لها . فإن أحداً لا يعارض فى خيرية الأفعال الإرادية التى تبعث عليها عاطفة الإحسان أو المشاركة الوجدانية مثلا ؛ بل على العكس ، نرى أن مثل هذه الأفعال جديرة بأن تسمى خيراً وتوصف بأنها خلقية . وفى هذه المسألة لا يختلف رأى معظم الأخلاقيين عن رأى الرجل العادى فى حياته اليومية . لهذا السبب يجب أن يُرْفَضَ المذهب العقلى الصِّرف رفضاً باتا ، وألا يسلم بأى مذهب عقلى إلا إذا اعترف بأن الناحيتين الفكرية والوجدانية على السواء لهما أثر فى اختيار أفعالنا الإرادية . ولكن يجب أن يلاحظ أيضاً أن « الضمير » يقضى بخيرية الأفعال التى يقررها قانون الواجب وحده ، والأفعال التى تتمثل فيها حالة وجدانية مستقبلة فى صورة فكرة من الأفكار . ومن هذا نستنتج أنه ليس من الضرورى على الإطلاق أن يدخل عاملاَ اللذة والألم دخولا مباشراً فى نشأة الأفعال الخلقية وظهورها .

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن الضمير الخلقى لا ينتقص من قيمة الأفعال التى تدفع عليها عوامل وجدانية صرفة ما دام يسلم بصحة الغايات التى تتجه هذه الأفعال إليها : فلا ينتقص من قيمة فعل مثلا إذا كان الباعث عليه نشوة الفرح : وإن كان لا يقال فى الوقت نفسه إن قيمته الخلقية منحصرة فى ذلك الوجدان الذى دفع إليه ، اللهم إلا إذا قلنا بوجود وجدانات خلقية خاصة[1] . وفى هذه

(١) وهذا بالضبط ما يقوله العلامة « ماكدوجال » فى شرحه للعواطف الخلقية . راجع كتابه Social Psychology الفصل الثامن ص ٢١٩ وما بعدها .

النقطة يبدو البحث « السيكولوجي » فى مسألة اتفاق أو اختلاف وجدانَيْ اللذة والألم (فى الكيف)[1] ، شديدَ الصلة ببحوث علم الأخلاق . ولكن لما لم يصل علم النفس بعد إلى نتيجة نهائية فى هذا الموضوع ، وجب أن نرجئ حكمنا على إمكان أو عدم إمكان وجود علم فى الأخلاق خاص بالوجدانات ، ولو أننا يجب أن نرفض أى مذهب أخلاقى يقول بالوجدان وحده .

١١ — ويجب أن نوجه نظر القارئ هنا إلى مسألة هامة لم تلق بعد العناية التى هى جديرة بها من علماء الأخلاق ، وهى أنه يوجد نوعان من الوجدانات كما يوجد نوعان من الأفكار . فمن الوجدان ما مركزه ظاهر المجموع العصبى ، ومنه ما ينبعث من مراكزه الداخلية ؛ كما أن من الأفكار ما أصله الإدراكات الحسية ، ومنها ما هو فى الذاكرة أو المخيلة . ولكن بينما نجد الأفكار التى تأتى عن طريق الإدراكات الحسية أقوى وأكثر من تلك التى تثيرها الذاكرة أو المخيلة ، نجد أن الشعور باللذة أو الألم الذى يثيره عامل حسى ، ليس أقوى دائماً ، بل ولا عادة ، من الشعور باللذة أو الألم الذى ينبعث من مراكز المخ الداخلية . ولهاتين الحقيقتين أثر كبير فى فهمنا للحالات العقلية الأكثر تعقيداً التى تنمو حول الوجدانات أو الأفكار .

ويكاد يكون العلم عن طريق الإدراك الحسى مستحيلا لو كانت إحساساتنا المنبعثة من مراكز المخ الداخلية مساوية لإحساساتنا المنبعثة من ظاهر المجموع العصبى[2] فى وضوحها وقوتها . كما أن المستوى الذى نقدر به القيم الأخلاقية والجمالية فى جميع ضروب نشاطنا الإنسانى ، يكاد يصبح مستحيلا لو أن شعورنا

---

(١) راجع الفقرة الثانية من هذا الفصل .

(٢) الاحساسات (أو الأفكار) المنبعثة من مراكز المخ الداخلية أى الصور الذهنية المتذكرة والمتخيلة ، والمنبعثة من ظاهر المجموع العصبى أى الصادرة عن الحواس مباشرة . (المعرب)

باللذة والألم الحسيين كان وحده العامل الرئيسى فى حياتنا الوجدانية . لذلك كان لهذه التفرقة بين الوجدانات والأفكار — من ناحية الغاية لكل منهما — صلة وثيقة بمسألة التربية الخلقية والتطور الخلق .

الفصل التاسع والعشرون

مذهب الفرد ومذهب الجماعة

Individualism and Universalism.

---

١ — يجيب مذهبا الفرد والجماعة بجوابين مختلفين عن السؤال الآتى : مَن الذى يجب أن يقع عليه أثر أفعالنا التى نسميها خلقية ؟ أما « الفرديون » فيقولون إن أثر السلوك الخلق إنما يقع دائماً على فرد أو أفراد معينين ، فى حين يدعى « الجمعيون » أن الذى يتأثر بأفعالنا دائماً جماعة من الجماعات : أسرة مثلا أو أمة أو طبقة من طبقات الشعب أو نقابة من النقابات ونحو ذلك . وينقسم «الفرديون» بدورهم إلى أنانيين وإيثاريين بحسب وجهة نظرهم فى الغاية من الفعل ؛ وهل يريد الفاعل تحقيقها لنفسه أو لغيره . وينقسم « الجمعيون » أيضاً أقساما بعدد أنواع الجماعات الموجودة : فمنهم من نزعته اجتماعية ، ومنهم من نزعته سياسية أو شعبية أو إنسانية وهكذا . ولكن مذهب الجماعة فى جملته يعرّف الغاية من جميع الأفعال الخلقية بأنها خدمة الجماعة الإنسانية برمتها ، ويعتبر خدّمة الهيئات الاجتماعية الأخرى مجرد خطوة تمهيدية أو غاية قريبة أو وسيلة ضرورية فى سبيل تحقيق ذلك الخير الأخلاقى العام .

وهناك مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هاتين النظريتين المتطرفتين : فإن في الإمكان الجمع بين مذهبي الأثرة والإيثار ، وَرَدّ جميع مذاهب الجماعة إلى نظرية واحدة عامة . بل إن في الإمكان وضع مذهبي الفرد والجماعة — وهما يمثلان أقصى درجتي الاختلاف — جنبا إلى جنب في مذهب أخلاقي واحد ، وذلك بأن نعترف بعدالة أو ضرورة السلوك الذي يقصد به خير الأفراد ، والسلوك الذي يقصد به خير الجماعة على السواء .

٢ — ولكل من هذين المذهبين من يمثله في الفلسفة القديمة . فسقراط والرواقيون والأبيقوريون من الفرديين . وأفلاطون أكثر ميلا إلى مذهب الجمعيين ، بينما كان أرسطوطا ليس في موقف وسط بين الاثنين . وليس بين الفلاسفة القدماء من قال بمذهب الإيثار البحت ، بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وإيثارية معا . ولكننا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين[1] ثم الأبيقوريين من بعدهم . ويمكن القول بأن الفكرة الأخلاقية المسيحية كما دعا إليها مؤسس المسيحية نفسه ، فكرة جمعية إنسانية ، لأنه شعر أن الرسالة التي نُدِبَ بأدائها هي خَلَاص الإنسانية بأسرها . نعم إن المبادئ الخلقية في تعاليمه تنحو كلها نحوا فرديا ، ولكنها فردية لا يقصد فيها الفرد لذاته . ومن هنا كانت فكرة الفردية دائما الخطوة التمهيدية للفكرة الإنسانية العامة .

وفكرتا الأثرة والإيثار متكافئتان ، ولو أن الغلبة قد تكون في جانب فكرة الإيثار أحياناً . هذا هو الموقف الذي يقفه الدين في تعاليمه الخلقية . فإنك تجد المسيحية مثلا تنص على واجبات الفرد نحو نفسه جنباً إلى جنب مع واجباته نحو غيره . فإذا ما دعا رجال الدين الناس إلى العمل من أجل إخوانهم في الدين

---

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثالثة .

أو فى الوطن ، ووقف حياتهم الخلقية على خدمة مصالحهم ، فإنهم لا يرددون بذلك الفكرة الغالبة فى الأخلاق المسيحية الأولى ، ولكنهم يضيفون إليها فكرة جديدة يتطلبها روح عصر جديد.

٣ — وفى العصر الحديث نجد أنواعاً مختلفة من المذاهب الفردية والجمعية. فاسبنوزا وهبز مثلا أنانيان يعتبران سعادة الفرد ، والمحافظة على حياته ، وتفضيله على غيره ، الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقى. نعم يدعو هبز إلى حسن معاملة الغير ، لكن لا كغاية فى ذاته ، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية. و يقول ديكارت وليبنتز بالفردية أيضاً ، ولكنهما يجمعان بين الأثرة والإيثار. والظاهر من فلسفة فرانسيس بيكون أنه من أتباع المذهب الجمعى الإنسانى البحت. وكمبرلاند ولوك يجمعان بين الفردية والجمعية ، وهتشسون وهيوم وسميث من الإيثاريين. وشافتسبرى وكنت ونخته من الفرديين — بالمعنى العام لهذه الكلمة — ولو أن نخته فى أخريات حياته كان أميل إلى المذهب الإنسانى العام. وشو بنهور وكنت ولطزه من الإيثاريين ؛ وهيجل وفنت من الجمعيين. وهربارت فردى بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة ؛ وشليرماخر وكراوس واسبنسر وفون هارتمان يسعون إلى التوفيق بين المذهب الفردى والمذهب الجمعى.

٤ — ترجع هذه الكثرة الغريبة فى المذاهب الأخلاقية إلى عاملين :

الأول : النظر فى الفروق الموجودة بالفعل فى الأحكام الخلقية.

الثانى : النظر فى العوامل الكثيرة التى ترجع إلى مزاج الأفراد وروح الجماعات.

فالشعور العالمى الذى ساد فى القرن الثامن عشر مثلا لم يكن يصلح التعبير عنه بمذهب جمعى شعوبى أو سياسى كالذى نراه اليوم فى كل مكان ، كما أنه

من الطبيعى جدا للفرد الذى يدرك أن مطالبه تتعارض مع مطالب وقوانين الجماعة التى يعيش بين ظهرانيها ، أن يتخذ لنفسه مذهباً أخلاقيا فرديا أو مذهباً جمعيا ثوريا وهكذا .

و إذا رجعنا إلى الأحكام التى يصدرها الناس بالفعل على الأخلاق ، وجدناها تؤيد المذهبين الفردى والجمعى على السواء : فإن الناس يمتدحون الرأفة بالغير ويعدونها عملا فاضلا ، من غير أن يكون فيها أدنى أثر لفكرة عن مساعدة جماعة من الجماعات — ما دامت تخلو بالطبع من كل عامل أنانى . كما أنهم يمتدحون أى عمل من الأعمال إذا كانت الغاية منه خدمة الإنسانية برمتها ، كالأعمال التى لا تقتصر اللذة العقلية الحاصلة منها على فرد أو جيل بعينه . ولا يتردد الناس كذلك فى أن يمتدحوا أى عمل خلق يراد به مصلحة أسرتهم فى دائرتها الضيقة المحدودة ، أو مصلحة أهل مهنتهم أو طبقة من طبقات شعبهم أو أمتهم بأسرها . بعبارة أخرى لا يعترف الناس فى أحكامهم الخلقية العامة بوجود ذلك التعارض بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة ، و إن كانوا يضطرون إلى المفاضلة بينهما أحيانًا ، لأن بعض الأفعال الفردية لا يمكن التوفيق بينه و بين عمل يراد به خير الجماعة أو العكس .

٥ — وهناك نظرية قال بها كثير من الأخلاقيين فى أمم مختلفة ، وهى وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورغباته وميول الجماعة ورغباتهم . وقد عبر « كَنْت » عن هذا المعنى فى صورة القانون الذى سماه قانون « الأمر المطلق » (Categorical imperative)[1] . على أنه مهما كانت رغبتنا شديدة فى هـذا

(١) الأمر المطلق مقابل الأمر المقيد أو المشروط بشرط . والأمر المطلق عند « كنت » هو القانون الذى يقول به العقل بمحض فطرته من غير قيد ولا شرط خارجى ، =

التوفيق فإننا فى حياتنا العملية كثيراً ما نضطر إلى المفاضلة بين خيرنا وخير الجماعة واختيار أحدهما . ولا تحل المشاكل التى تعترضنا فى هذه الناحية بأن يقال إن الجماعة يجب أن تكون لها الأفضلية ضرورة على الفرد ، فإن هذه الضرورة لا وجود لها إلا حيث تتلاقى مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، أو حيث يكون فى تحقيق خير الجماعة أمل على الأقل فى تحقيق مطالب الفرد العادلة . على أن فى استطاعة الإنسان أن يتصور بعض الحالات التى لا يبدو فيها خير الجماعة أكثر أهمية على الإطلاق ولا أفضل من خير الفرد . ولهذا يرجع بنا المطاف آخر الأمر إلى مسألة الغاية القصوى من الأفعال الخلقية : أى مسألة الخير الأعلى . (Summum bonum) ، فإن حل هـذه المسألة يحل لنا مشكلة الفرد والجماعة ، وأيهما يجب مراعاة جانبه فى أفعالنا . ولا يَجْزِم بعدم استحالة التوفيق بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة إلا من يدين بالمذهب الإنسانى العام . وحيث إن المسيحية قد مَنَحَتْ فكرة الإنسانية كل قوة يمكن استمدادها من سلطة الدين ، فإن من الخير لعلم الأخلاق دائما أن يؤيد هذه الفكرة أيضاً . ولا أدل على تهافت فكرة الفرديين من النمو المطرد الذى نشاهده فى الشعور الاجتماعى والسياسى والقومى والإنسانى .

ولا بد أن يكون القارئ قد أدرك من شرحنا لمذهبى الفرد والجماعة أن الأحكام التى نصدرها على الأفعال الخلقية أحكام نسبية . بل إن نسبيتها ستظهر فى صورة أوضح ودرجات أعظم تفاوتا عندما نعرض لمسألة الغاية الخلقية . وقد

= أى بقطع النظر عن النتائج المحتملة الوقوع من الأفعال ، فإذا روعى فى الأمر توقفه على نتيجة فعل من الأفعال كان مقيداً أو مشروطا كما إذا قلت « تناول الدواء الفلانى » أى إذا كان فى تناوله شفاؤك ويصبح « كنت » الأمر المطلق فى صيغته الآتية : « افعل الفعل إذا كنت ترى أن قاعدة سلوكك . يمكن أن تصبح قانونا عاما يسير عليه جميع الناس » . (المعرب)

ضربوا لهذه النسبية المثل بقول بعض القائلين « إن الأحسن عدو الحسن »[1].
والحقيقة أن كل الأحكام التقديرية (أحكام القيم) أحكام نسبية بما فى ذلك الأحكام التى تعبر عن تقديرنا للجمال ، والأحكام المستندة إلى إحساساتنا .
أما من الناحية السيكولوجية فيمكن تفسير هذه النسبية بأنها راجعة إلى طبيعة الشعور الوجدانى بوجه عام .

هذا ، وقد حاول علماء الأخلاق فى كل عصر من العصور أن يضعوا مستوى واحداً عاما تقاس به الأحكام الأخلاقية جميعها ، أو بعبارة أخرى حاولوا أن يكشفوا عن غاية واحدة قصوى ، أو خير أسمى تتجه الإرادة إلى تحقيقه من جميع أفعالنا ، ولكن أحداً منهم لم يوفق بعد إلى تعريف تلك الغاية أو ذلك الخير تعريفاً وقع عليه الإجماع .

الفصل الثلاثون

مذهبا الغاية الذاتية والغاية الموضوعية[2]

Subjectivism and objectivism

١ — يرى أصحاب مذهب الغاية الذاتية[2] أن الغاية من الفعل الخلقى تحقيق حالة من حالات النفس ، إما فى صاحب الفعل نفسه أو فى غيره . والمراد بهذه الحالة النفسية هنا حالة شعور وجدانى (أى حالة الشعور باللذة أو الخلو من الألم) .

(١) عدوّه أى يفضله عند المقارنة به . واستعمال أفعل التفضيل « الأحسن » يدل على تفاوت الحسن فى الدرجة . فكأنه لاحسن على الإطلاق ، بل الحسن حسن بالنسبة إلى غيره الذى هو أقل منه حسنا . (المعرب)

(٢) جارينا المؤلف فى استعماله هذين الاصطلاحين « ذاتى » و « موضوعى » لوصف =

ومن أخص صفات الشعور باللذة أو الألم أنه شعور ذاتي ، وأنه أقل من غيره من الوجدانات الأخرى احتمالا للانتقال من شخص إلى آخر ، كما أنه ليس له ناحية موضوعية على الإطلاق[1] . زد على ذلك أنه أصلح الحالات النفسية ليكون غاية قصوى من الأفعال الإنسانية ، إذ لا يُسأل بعد تحصيله عن أية غاية أخرى وراءه .

غير أن الشعور الوجداني ليس واحداً — من حيث قيمته — في جميع حالاته ، فإن الوجدانات تختلف على الأقل في شدتها ومدتها ، كما تختلف في ناحية ثالثة أشار إليها علم النفس : وهي ناحية مصدرها . فعلماء النفس يفرقون بين الانفعالات الوجدانية الدنيا التي منشؤها الحس ، والوجدانات العليا التي منشؤها الفكر[2] . ومن أجل اختلاف اللذة في نوعها — حسبما قرره علم النفس — ظهر للمذهب الذاتي في الأخلاق صورتان مختلفتان : الأولى مذهب اللذة ، والثانية مذهب السعادة .

أما مذهب اللذة فيعتبر اللذات الحسية أقوى اللذات جميعها وأحقها بالطلب والتحصيل ، بينما يلاحظ مذهب السعادة صفة الدوام والاستمرار التي تمتاز بها اللذات العقلية ، ولذلك يعد السعادة التي يعرفها بأنها « الرضا الدائم للنفس » الغايةَ التي يجب أن يسعى الإنسان دائماً إلى تحصيلها . من هذا يتبين أن كلا

= الغايات الخلقية ، مع أنه كان الأفضل أن يعنون الفصل « بمذاهب اللذة والسعادة ، ومذاهب الكمال كما فعل غيره » . ومن الواضح أنه لايستعمل كلمة « الموضوعي » هنا بمعنى الخارجي أو الواقعي ، بل بمعنى المحدود المبين الدائم الذي يمكن أن يكون موضوعا للفكر . ولذلك يقابل بين اللذة أو السعادة وبين الكمال فيعد اللذة ذاتية والكمال موضوعيا على أساس أن اللذة أمر نفسي صرف وغير متعين . (المعرب)

(١) راجع الفصل السادس والعشرين : الفقرة ١٢ .

(٢) راجع الفصل الثامن والعشرين : الفقرة ٢ .

المذهبين يفسر الصفتين المتعارضتين فى الحكم الخلقى (وهما صفتا الخير والشر) تفسيراً سهلا يسيراً : فالحكم على السلوك بأنه « خير » معناه أنه يحصّل اللذة ، والحكم على آخر بأنه « شر » معناه أنه يعقب الألم .

٢ — ولم يظهر مذهب اللذة فى تاريخ الأخلاق إلا فى بعض حالات متفرقة : فقد أخذت به المدرسة القورينائية فى العصر القديم[1] : ، كما دافع عنه بعض الأخلاقيين الماديين (وبخاصة هلفيتوس)[2] :

أما قلة أهمية « مذهب اللذة » من الناحية التاريخية فترجع إلى الأمور الثلاثة الآتية :

أولا : أن اللذات والآلام الحسية بالرغم من تجددها المستمر لا يمكن أن يكون لها أثر دائم فى حياتنا النفسية : وذلك راجع من جهة إلى طبيعة الشعور الوجدانى ذاته ، ومن جهة أخرى إلى التطور المطرد فى الحضارة الإنسانية .

ثانيا : أن نتائج اللذات الحسية كثيرا ما تكون مؤلمة .

ثالثا : أن حكمنا على اللذات الحسية حكما خلقيا قد يكون بإباحتها وعدم رفضها رفضا باتا ؛ ولكن إما لأننا نعتبرها وسائل لتحقيق غايات أخرى أشرف منها ، أو لأنها لا تتعارض مع مطالب أخرى للحياة تفوقها أهمية وخطراً .

لهذه الأسباب كلها لا يمكن أن تعتبر اللذة الحسية غاية قصوى لجميع أفعالنا الخلقية ، كما أنه لا يمكن الأخذ بأى مذهب أخلاقى ينظر إلى اللذة هذه النظرة .

أما مذهب السعادة الذى لا يزال شائعا فى الفلسفة الخلقية الحديثة ، فهو أدنى إلى الصواب وأقرب إلى ما عليه الأمر فى الواقع : فإن الغبطة التى نشعر بها

---

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثالثة .

(٢) راجع الفصل التاسع الفقرة الثامنة : والفصل السابع والعشرين الفقرة الخامسة .

عندما نؤدى عملا من أعمال الواجب ، أو عندما نرضى ضميرنا ، والسعادة التى نحظى بها عندما نوفّق إلى عمل جليل من أعمال الفكر أو الفن ، واللذة التى نحسها عندما ننصت إلى حديث ممتع من صديق ، أو عندما ندرك وفاء ذلك الصديق لنا : كل أولئك ضروب من السعادة أعلى قيمة وأطول أمداً وأجدر بالتحصيل فى نظر أصحاب مذهب السعادة من اللذات الحسية القصيرة المشكوك فى أمرها .

ومن الجلى أن مذهب السعادة مذهب يمكن أن يدخل تحته معظم المذاهب الأخلاقية الأخرى ؛ فإن الأخلاقى مهما كان مذهبه ، لا يمكنه أن يسلم بأن السلوك الخلقى الذى يدعو إليه يلزم عنه شقاء الناس أو إيلامهم ، كما أنه لا يمكن أن يصرح بعدم اكتراثه بالآثار الوجدانية التى يحدثها ذلك السلوك .

٣ — كان سقراط أول من وضع فى السعادة مذهبا وافيا واضحاً ، وكان أرسطوطاليس يرى أن السعادة من غير شك هى الغاية الطبيعية من أفعال الإنسان . وتكلم أفلاطون فى السعادة أيضاً ، ولكنه كان يقصد بها اللذة الروحية العليا[1] . وكذلك كان الأبيقوريون من أكبر القائلين بها . أما المسيحية فتسلم بمبدإ السعادة ، ولكنها تدعو صراحة إلى الزهد فى لذات الحياة . على أنه من المشكوك فيه أن الأخلاق المسيحية تمثل مذهبا خالصا فى السعادة ؛ فإن المسيحية تحدثنا عن النعيم المقيم فى الدار الآخرة ، ولكنها لا تجعله غاية

---

(١) وهذه اللذة على حد قول أفلاطون هى اللذة الحاصلة من الاتحاد بمثال الجمال الأعلى الذى هو الله . وهو يتدرج فى فكرة الجمال فيبدأ بالجمال الحسى ويرجعه إلى الجمال النفسى ؛ إذ المحسوسات لا جمال فيها إلا بمقدار ما تفيضه النفس عليها من معانى الجمال : ولذلك تتعلق النفس بالنفوس بدلا من تعلقها بالأجسام . ثم يرى أن الجمال الذى فى النفوس مرجعه العلم ، ولذلك تتعلق النفس بالعلم بدلا من تعلقها بالنفوس : وأخيراً تتعلق النفس بمثال الجمال ذاته (وهو الله) المفيض على النفوس إدراك الجمال ، وفى هذا التعلق أو الاتحاد السعادة النفسية العظمى . راجع محاورة المائدة . (المعرب)

يجب على الإنسان أن يسعى إليها ، و إن جعلته ثمرة للأعمال الخلقية والدينية فى هذه الحياة .

وممن يأخذون بمذهب السعادة فى العصر الحديث « شافتسبرى » الذى يعتقد أن راحة الضمير هى غاية الحياة الفاضلة . ومنهم أيضاً أصحاب المذهب النفعى (الذى سنتكلم عنه بشىء من التفصيل فى الفقرة التاسعة من هذا الفصل) ، فإن النفعيين يعتبرون أكبر قسط من سعادة بنى الإنسان ، أو أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ، غايةَ الحياة الخلقية . وممن يصح أن يعد منهم « لطزه » من حيث إنه يعتبر الشعور الوجدانى المستوَى الحقيقى الذى يجب أن يُرجعَ إليه وحده فى تقدير قيم الأشياء والأفعال . ومن رأيه أن السلوك الذى لا صلة له بلذة أو بألم لا يمكن وصفه بالخير ولا بالشر ، بل إنه ليس سلوكا خلقيا على الإطلاق . زد على ذلك أن مذهب السعادة داخل فى المذاهب الأخلاقية الأخرى كمذهب الكمال مثلا .

ومما تقدم يتضح كيف تغلغلت فكرة السعادة فى مذاهب الأخلاق جميعها وظهرت فى صورها المختلفة منذ ظهور الفلسفة الخلقية إلى يومنا هذا .

٤ — و إذا كان مذهب السعادة يرى أن الغاية التى يضعها هى الغاية الوحيدة التى يستمد منها كل فعل خلقى قيمته ، فإن من الضرورى علينا أن ننظر فى النتائج التى تلزم عن هذا الرأى : فإن فى استطاعتنا أن نذكر بعض الغايات التى يعترف بقيمتها ، مع أنها مستقلة تماما عن أى شعور وجدانى[١] يصاحبها . هب أننا قصرنا أفعالنا الخلقية على خدمة جماعة من الجماعات كالأمة التى نعيش فيها ، أو كالجنس البشرى برمته ، أفيكون من الممكن أن نراعى الشعور بالسعادة عند

(١) أى شعور باللذة أو الألم .

كل فرد من أفراد هذه الجماعة ؟ إن فى استطاعتنا أن نُسْعِدَ فرداً من الأفراد ، ولكن ليس فى استطاعتنا أن نسعد الجنس البشرى بأسره ولا أمة بأسرها .

لهذا نرى أن فى الإمكان الجمع بين مذهب السعادة ومذهب الفرد ، وأنه لا يمكن التوفيق بين مذهب السعادة وفكرة الخير العام للجماعة . وحيث إن فكرة الخير العام للجماعة لا جدال فى قيمتها الخلقية ، فالواجب علينا أن نعتبر مذهب السعادة مذهباً أخلاقيا ناقصاً .

على أن إدخال السعادة إلى نفوس أفراد الناس ليس الغاية الوحيدة — ولا الغاية التى نسعى إليها عادة — من الأعمال التى نقوم بها نحوهم . فالمعلم الذى يجعل غايته أن يكوّن تلميذاً كفؤا يستطيع الاضطلاع بعمله ، والمُصْلِح الذى يسعى إلى رفع مستوى طبقة من طبقات الفقراء العاطلين ، والصديق الذى ينير جوانب قلب صديقه المذنب بحمله على الاعتراف بذنبه ؛ كل أولئك ليست غايتهم إدخال السعادة إلى نفوسهم أو نفوس غيرهم . نعم قد نشعر بشىء من السعادة والغبطة عندما تتحقق غاية خلقية لنا ، غير أن هــذه السعادة ليست فى غالب الأحيان سوى نتيجة عرضية — نرحب بها طبعا — ولكنها ليست الغاية الوحيدة التى نسعى إليها .

ويلاحظ أن الاعتراض الذى أوردناه على مذهب السعادة يرد على هذا المذهب بقسميه الأنانى والإيثارى .

٥ — أما القائلون بالغايات « الموضوعية » فيرون أن الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى ، شعور غامض مشكوك فى أمره ؛ فهو من أجل ذلك لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية . وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات خارجية (أى موضوعية) مستقلة عن وجدانى اللذة والألم . ولهم فى ذلك

مذاهب كثيرة بحسب نوع المستوى الذى قالوا به .

(ا) فمنهم أصحاب مذهب الكمال الذين يرون أن الكمال أو إصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التى ننشدها من أفعالنا . و« ليبنتز » هو الذى أدخل هذه الفكرة إلى الأخلاق[١] عن طريق نظريته الميتافيزيقية فى الجواهر الروحية التى يطلق عليها اسم (monads) . وخلاصة هذه النظرية أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الجواهر الروحية المتفاوتة الدرجات[٢] . وأعلاها وأكملها هو الجوهر الإلهى الأزلى ، لأن فيه وحدة تتمثل صورة الوجود بأسره تمثيلا واضحاً (أى أنه يدرك الوجود بأسره فى نفسه إدراكا واضحا) . وكلما كانت هذه الجواهر الروحية أقل وضوحا فى إدراكها ، كانت أقل كمالا . ولذلك يرى «ليبنتز » أن طريق تكميل النفس (التى هى أحد هذه الجواهر) هو النمو المطرد فى الإدراك الواضح . وقد أخذ بهذه النظرية « كرستيان وولف » فنظمها وأذاعها ، حتى إنك لتجد بعض آثارها لايزال عالقا بفلسفة « كَنْت » فى قوله « إن واجب المرء نحو نفسه إصلاحها وإيصالها إلى درجة الكمال » . بل لقد ظلت موجودة حتى بعد « كَنْت» ، وإن حلت فى فلسفة الأخلاق منزلة ثانوية . وممن رجع إليها فى السنوات الأخيرة لِبْس (Lipps) من غير أن يأخذ بالفكرة الميتافيزيقية التى جعلها ليبنتز أساس نظريته — أعنى فكرة الجواهر الروحية التى أشرنا إليها . وإذا نحن

---

(١) والواقع أن ليبنتز لم يكن أول من أدخل فكرة الكمال فى الأخلاق ، فقد دخلت هذه الفكرة فى الفلسفة الخلقية منذ عهد أرسطو الذى اعتبر قيام الكائن الحى بجميع وظائفه على الوجه الأكمل الغاية القصوى الكاملة التى يحققها من وجوده ؛ كما اعتبر كمال النفس الإنسانية فى قيامها بأعلى وظائفها على الوجه الأكمل وهو التفكير . وفى فلسفة الكلبيين والرواقيين ، بل وفى فلسفة « كنت » أثر غير قليل من النظرية الأرسطية . أما الذى أدخله ليبنتز على فلسفة الأخلاق فهو فكرة خاصة عن الكمال أو مذهب خاص من مذاهب الكمال ، وهو إيصال الحياة الخلقية الفردية إلى درجة الكمال عن طريق التصور أو الإدراك الواضح بالتدريج . (المعرب)

(٢) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الثانية .

جردنا نظرية الكمال من كل ما يتصل بها من الأفكار الفلسفية الأخرى ، كان معناها تحقيق معنى الذات عن طريق تنمية جميع القوى الإنسانية من غير أن يحول دون نموها حائل أو يقف فى سبيلها عائق .

٦ — (ب) المذهب الثانى من مذاهب « الغاية الموضوعية » هو « مذهب التطور » ، وهو شديد الصلة بمذهب الكمال السابق . ويرى أصحاب هذا المذهب أن التطور أو الترقى الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية . ومنهم « هيجل » ، وإن كان قد أدخل الغموض إلى نظريته بالأساليب المنطقية التى عبر بها عن معنى الترقى والنمو ؛ وجرد الفكرة الخلقية من القيمة الذاتية العليا التى نضعها لها بأن جعلها مرحلة — وليست مع ذلك أعلى مرحلة — من مراحل التفكير المنطقى الجدلى (Dialectic process) . أما « كنت » فقد وضع سلسلة من الغايات فى درجات بعضها فوق بعض ، تنتهى كلها إلى غاية مثالية قصوى لا يمكن الوصول إليها فى الواقع . فهو يسلم أولا بأن سعادة الفرد وكماله غايتان له ، ولكنهما غايتان قريبتان يرمى إليهما من سلوكه ، أو مرحلتا انتقال من مراحل حياته الخلقية . ويليهما الغايات الاجتماعية التى تتحقق بتحقق خير الجماعة وتقدمها العام . وأعلى من هذه وتلك الغايات الإنسانية التى يظهر أثرها خاصة فى ضروب الخير العام الناشئ عن النشاط العقلى الإنسانى . ووجهة هذه الغايات العمل الدائم على رقى الجنس البشرى نفسه . ولكننا يجب — على ما يعتقد « فنت » — أن نرجع دائماً إلى الدين لنسترشد به فى الغايات العملية التى يجب أن نسعى إليها فى كل عصر من عصور التاريخ الإنسانى . فالتطور أو التقدم الإنسانى العام وحده هو الغاية الخلقية الصحيحة ؛ وليس لعلم الأخلاق وظيفة إلا توجيهه الوجهة التى يتحقق بها الغرض المنشود منه .

٧ — ولكن فكرتى الكمال والتطور ليس فيهما من الوضوح والدقة ما يجعلهما صالحين ليكونا أساساً لنظرية أخلاقية . فإن من العبث أن نتحدث عن الكمال أو التقدم أو النمو من غير أن يكون لهذه الألفاظ معان محدودة فى أذهاننا ؛ بل يجب أن يكون لها مستويات تعرف بها فى الحالات التى توجد فيها بالفعل ، ويُتَحَقَّق من وجودها فى الحالات التى يقال فيها إنها موجودة . ونحن لا نستحسن من الناحية الخلقية أى نوع وكل نوع من أنواع التطور أو التقدم ، بل نستحسن التقدم الذى تُقْصَد منه غاية خاصة ، أو الذى يحقق أغراضا معينة . فإن قيل إن المقصود بالتقدم أو الكمال التقدم الخلقى أو الكمال الخلقى ، كان جوابنا أن التعريف دائرى[1] لأنه يحتوى نفس اللفظ المراد تعريفه . وإن قيل إن تقدم العلم أو ازدياد الحكمة غايةٌ خلقية ، كان لنا على ذلك الاعتراضات الآتية :

أولا : أن الناس ليسوا سواء فى مواهبهم ، ولهذا لا تصلح الموهبة أن تتخذ شرطاً لتحقيق غاية خلقية .

ثانيا : أن الانسجام بين جميع القوى النفسية وهو الانسجام الذى يظهر عنه « الخلق الحسن » لا يمكن عقد صلة بينه وبين شذوذ الموهبة (التى هى شرط تقدم العلم أو الحكمة) ولا بينه وبين ما يلزم الموهبة من قَصْرِ صاحبها نَفْسَه على ناحية خاصة من نواحى الحياة يتطلبها عمله الذى تفرضه عليه[2] .

(١) التعريف الدائرى أو التعريف بالدور هو ما استعمل فيه لفظ المعرَّف أو أى لفظ آخر يتوقف فهم معناه على فهم معنى المعرَّف : وهو دائرى لأنه يعود بنا إلى نفس الشىء الذى نريد تعريفه . وتعريف « التقدم » أو الكمال بأنه التقدم الخلقى أو الكمال الخلقى تعريف دائرى لاحتوائه على لفظ « تقدم » أو لفظ « كمال » المراد تعريفهما . (المعرب)

(٢) يريد أن يقول إن فى الموهبة نوعا من الشذوذ لأنها تتطلب من صاحبها اتجاها =

ثالثا : أننا لا نعتبر أى نقص فى موهبة من مواهبنا نقصا خلقيا .

وأخيراً لو قيل إننا لا نستطيع معرفة الاتجاه الذى يسير فيه « التقدم » إلا بملاحظة الأغراض والغايات التى يقصد إليها الناس من أفعالهم ، سواء أكانت هذه الأغراض والغايات لمصلحة الفرد أم لمصلحة الجماعة أم الإنسان من حيث هو إنسان ، كان جوابنا : إن هـذه الأفعال تبعث عليها تلك الأغراض التى يتوخاها أصحابها منها ، لا الرغبة فى ذلك الشيء المثالى غير المحدود الذى يسمونه « التقدم الدائم » . فإن السائل الذى يسألك عن الغاية من الأفعال الخلقية ، إنما يطلب إليك ذكر غاية يمكن للفرد أن يسعى إليها ويحققها فى أفعاله الجزئية ، لا شيئاً مثاليا لا يمكن تحققه .

٨ — ثالثا . المذهب الثالث من مذاهب « الغاية الموضوعية » هو المذهب الطبيعى الذى يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هى أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة . والفلاسفة الطبيعيون أبعد من أن يعتبروا الأخلاق مجموعة من الأوامر والنواهى تتعارض مع حياة «الرجل الطبيعى» ، بل هم على العكس من ذلك يرون أن الإنسان يجب أن يطلق العنان لجميع ميوله وعاداته وشهواته الطبيعية . ومن هنا يظهر أن المذهب الطبيعى لا يضع فكرة محدودة عن الغاية التى يدعو إليها ، لأن هذه الغاية تختلف اختلافا بينا باختلاف الناس أنفسهم . فإذا شعر فرد بحاجة إلى لذة من اللذات الحسية ، وجب عليه أن يتخذ الوسيلة لتحصيلها ، وإن هو فضّل مزاولة عمل من الأعمال أو التمتع بلذة أعلى ، وجب عليه أن يعمل على تحقيقها . على أن فكرة « العيش بمقتضى الطبيعة » نفسها قد مرت بأدوار تاريخية مختلفة :

═ خاصا ، وهذا يحول دون حصول الاتزان أو الانسجام بين قوى النفس وهو ما يعبر عنه بالخلق الحسن ، فكأن هناك تعارضاً بين الحياة الخلقية الكاملة وبين العبقرية التى هى أصل التقدم العلمى أو الحِكْمِى . (المعرب)

فقد أدخلها « الكلبيون » أولا إلى الأخلاق ، و بنى « الرواقيون » عليها نظرية أخلاقية مشهورة ، و إن فهموا « الطبيعى » فهما آخر جديداً ، إذ جعلوه مرادفا للعقلى ولما يقتضيه الواجب[١]. وكذلك جعل « روسو » المثال الأعلى للحياة أن يعيش الإنسان عيشة طبيعية ويهجر تلك الحياة السطحية المصطنعة كالتى كانت سائدة فى عصره . وفى وقتنا الحاضر وضع « نيتشه »[٢] صورة للإنسان الكامل أو الإنسان الأعلى (السو برمان) جعل له من القوة الفائقة ما يمكنه من تحقيق كل رغباته واستغلال جميع قواه بقطع النظر عما يكون هنالك من العواقب .

غير أن المذهب الطبيعى لو أُخِذَ على ظاهره لكان ضر بة قاضية على الأخلاق فى صميمها ، لأن الأخلاق لا وجود لها إلا حيث يوجد تعارض صريح بين السلوك الطبيعى الواقعى والسلوك المطلوب أو المأمور به[٣] . بعبارة أخرى لا يمكن الأخذ بالمذهب الطبيعى إلا إذا ظل المثال الطبيعى الأعلى بعيداً عن التحقّق . ومن السهل علينا أن نرى أن مذاهب الطبيعيين قد ظهرت دائماً حيث وجدت الرغبة فى تيسير الحياة والرجوع بها إلى سيرتها الأولى ، وجعلِ السلوك الإنسانى ساذجا بسيطا وقويا فى آن واحد . فأهميتها الحقيقية إنما هى فى محار بتها لأساليب الحياة الضيقة القاهرة لحرية الإنسان .

٩ — رابعاً : وقد ظهر مذهب رابع من مذاهب « الغاية الموضوعية » وذاع ذيوعا كبيراً فى الفلسفة الإنجليزية ، وهو « مذهب المنفعة » . وأول واضع لأسس هذا المذهب فرانسيس بيكون ، الذى جعل « الخير العام » غاية أفعال الناس كلها . ومنذ زمن بيكون سار مذهب المنفعة بخطوات متئدة لا يختلف إلا فى نزعته التى

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثالثة .

(٢) فى كتابه Zur Geneologie der Moral 1887 .

(٣) أبان ذلك فى الفصل التاسع : الفقرة الأولى .

كانت فردية أحياناً ، وجمعية أحياناً أخرى . وكان من أكبر المدافعين عنه هبز وكبرلاند ولوك ، ثم انتصر له فى العصر الأخير جرِمِي بنثام ، ودافع عنه فى شيء من التفصيل دفاعا حارا جون استيوارت ميل (فى كتابه مذهب المنفعة : سنة ١٨٦٣) . وكان من أنصاره أيضاً فى فرنسا أوغسط كونت وفى ألمانيا فون جيزيكى . ولكن ظهرت أخيراً حركة مناوئة له ، وبخاصة فى ألمانيا ، يحمل لواءها فون هارتمان وفنت وبولصن .

والفكرة الأساسية فى مذهب المنفعة هى أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقى . غير أن المنفعة لما كانت أمراً نسبيا ، ولما كان لا يعرف بالضبط لِمَ كان النافع نافعاً ، تحول مذهب المنفعة إلى مذهب فى السعادة ؛ وعرّفت المنفعة بأنها السعادة لما بين فكرة المنفعة وفكرة اللذة والبعد عن الألم من صلة وثيقة فالنافع فى عرفهم هو الذى يحقق لذة من اللذات أو يبعد ألما . أو بعبارة أقصر هو الذى يحقق ضربا من ضروب السعادة . ولذا سهل عليهم أن يحولوا عبارتهم المشهورة « اعمل لتحقيق أعظم خير لأكبر عدد ممكن » إلى قولهم « اعمل لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن » . وبهذه الطريقة وحدها تمكنوا من التحرر من تلك الاصطلاحات الأخلاقية الغامضة التى كان يستلزمها الأخذ بمبدإ النفعية البسيط : فإنا لا نشك فى أن كثيراً من الأمور نافعة مع أنها لا تجلب للناس شيئاً من السعادة ، مثال ذلك المخترعات الميكانيكية الجديدة ، وبعض طرق المواصلات الحديثة وبعض أنواع التقسيم فى العمل وغير ذلك .

١٠ — يجب أن يرجع القارئ — فى النقط التى يتفق فيها مذهب المنفعة ومذهب السعادة فى صورته الخاصة به — إلى الاعتراضات التى أوردناها على

هذا الأخير فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل . على أننا إذا حَكَّمْنا ضمائرنا فى هذه المسألة ، قضت بأن طلب السعادة ليس واجباً خلقيا بأى معنى من المعانى . نعم نشعر عادة بالعطف على من لحقهم شىء من الأذى من غير ما ذنب ولا استحقاق . ولكننا نسىء بالفعل إلى من اقترف إثماً من الآثام — إما لضعف فى خلقه ، أو لغلبة روح إجرامية عليه ، فاستحق بذلك الأذى وجره على نفسه — إذا قضينا على شعوره بالندم على ما فعل ، ظانين أننا بذلك ندخل السعادة إلى قلبه . فليست اللذة إذن على إطلاقها هى الغاية من السلوك الخلقى ، ولكنها لذة خاصة تُطْلَب فى ظروف خاصة . والأمر كذلك فى المنفعة والسعادة . أى أنه لابد من وضع حدود أو شروط يجب توافرها فى اللذة والمنفعة والسعادة لتكون غاية خلقية . ويلاحظ فوق ذلك أن مذهب المنفعة ضيق لأنه لايتسع لجميع الأفعال الأخلاقية . فقد يقال إن الجندى الذى يظل ثابتاً فى موقفه فى ساعة الهزيمة لايقوم بعمل نافع لنفسه ولا للمبدإ الذى يتولى الدفاع عنه ، وإن الرجل الذى يتولى عملا من أعمال الدولة ، أو ربّ الأسرة الذى يغامر بحياته لينقذ طفلا من الغرق ، إنما يُعَرِّض فى أغلب الأحيان السعادة العامة للخطر أكثر من أن يزيد فيها . ولكن بالرغم من كل هذا ، فى مذهب المنفعة قبس من الحقيقة يزداد وضوحا كلما بعدت الصلة بينه وبين مذهب السعادة . فإن الخير الذى يدعو إليه يحتوى الكمال والتقدم الإنسانى كما يحتوى السعادة . وإذا فُهِمَتْ فكرة النفعية على حقيقتها ، صلحت أساساً لنظرية أخلاقية شاملة فى السلوك الخلقى . غير أن مثل هذه النظرية يجب ألا تقتصر على ذكر المعانى الأخلاقيـة المجردة ، بل يجب أن تعرِّف ، بقدر المستطاع ، المعانى المختلفة للسعادة فردية كانت أو اجتماعية .

١١ — ويمكن أن نذكر مذهبا خامساً من مذاهب « الغاية الموضوعية »

هو « مذهب الواجب » الذى يعتبر الخير فى ذاته غاية السلوك الخلق . أو بعبارة أخرى أن الواجب يجب أن يعمل لذات الواجب ، أى أن الباعث على عمل الواجب يجب ألا يكون شيئاً آخر يحققه فعل الواجب ، بل الميل إلى عمل الواجب ذاته . ومن الواضح أن مثل هذه النظرية التى دافع عنها كثير من فلاسفة الأخلاق دفاعا حارا — ومنهم كنْت ونخته — تتفق وجميع النظريات الأخلاقية على اختلاف أنواعها : لأنهـا لا تذكر على وجه التحديد ما هو الخير ولا ما هو الواجب . فإذا نجحت فى برهنتها على أن الفعل الأخلاق وحده هو الذى تتحد فيه الغاية والباعث ، كان لها قيمة فى وصف الأفعال وتحديدها ، وإلا فلا صحة لها فى ذاتها . وإليك الآن خلاصة ما ذكرناه عن المذاهب الأخلاقية المختلفة :

أولا : لا يتعارض من هذه المذاهب مع الشعور الخلق (الضمير) إلا مذهب واحد هو مذهب الأنانية ؛ أما مذهب الإيثار ومذهب الجماعة فجديران بالبحث والنظر .

ثانياً : أن الغاية الخلقية سواء أَرُوعِيَ فيها الأفراد أو الجماعة يمكن تعريفها تعريفات مختلفة . فاللذة الحسية والسعادة والمنفعة والكمال ، كل هـذه يمكن اعتبارها غايات خلقية للسلوك . ولـكن ربما كانت « السعادة العامة » أفضل غاية تحتوى هذه الغايات كلها ، وتضمها فى فكرة واحدة ، لـكن على شرط ألا تتناقض أنواع هذه السعادة . فإذا اعتبرت « السعادة العامة » الغاية القصوى من الحياة الخلقية ، أصبح القانون الأعلى للسلوك الخلق ، والقاعدة التى نسير عليها ، أن يعمل كل منا على زيادة أفعال الخير والإكثار من البواعث عليها .

ثالثاً : نلاحظ مرة أخرى نسبية الأحكام الخلقية[1] وندعو إلى ضرورة

---

(١) راجع الفصل التاسع والعشرين : الفقرة الخامسة .

درسها درساً تحليليا استقرائيا[١] . فقد ظهر من مختلف مذاهب الأخلاق التى ذكرناها كيف تنظر هذه المذاهب إلى جانب واحد من الحقيقة وتترك الجانب الآخر أو الجوانب الأخرى . وهذا يقتضى أن تدرس الحياة الخلقية وظواهرها دراسة تمحيص وتحقيق بقدر ما تسمح به طبيعتها ، ثم الوصول بعد ذلك إلى النظريات .

---

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الحادية عشرة .

الباب الرابع

الفصل الحادى والثلاثون

المشكلة الفلسفية والنظام الفلسفى

١ — قد تحدثنا فى البابين الأولين من هـذا الكتاب عن ضرورة وضع تعريف جديد للمشكلة الفلسفية ، لأننا لاحظنا أن كل التعريفات العامة التى وضعت للفلسفة حتى الآن تتداعى كلما ناقشناها فى ضوء التطور التاريخى للتفكير الفلسفى . ونحن نعلم أن أفحش أخطاء التعريفِ التعريفُ غير الجامع : أى الذى لا يدخل تحته كل أفراد المعرَّف : والتعريفُ غير المانع : أى الذى لا يحول دون دخول أفراد غير المعرَّف فيه . والتعريفات العديدة التى وضعت للفلسفة حتى الآن بها هذان العيبان . فإذا عرفناها بأنها علم الإدراك الباطن ، تعذر علينا أن نجد لفلسفة « ما بعد الطبيعة » ونظرية المعرفة والمنطق وفلسفة الطبيعة مكانها اللائق بها بين العلوم الفلسفية . أضف إلى هذا أن علم النفس ، وهو بطبيعته العلم الحقيقى الذى يبحث فى الإدراك الباطن قد بدأ ينفصل عن الفلسفة ويتخذ لنفسه مكانا بين العلوم الخاصة . ومن هـذا يتبين أن مثل هذا التعريف لا يظهر الصفات الأساسية التى يمتاز بهـا التفكير الفلسفى . وإذا عرفنا الفلسفة من جهة أخرى بأنها مجموع العلوم ، أو قلنا إن مهمتها تنظيم العلوم ، عجزنا عن فهم تطورها التاريخى

وأغفلنا أهميتها الخاصة بها وتوسعنا فى مفهومها . بمثل هذه الطريقة نستطيع أن نتصفح جميع التعريفات التى وضعت للفلسفة وأن نجد هذه العيوب فيها . بل إن هـذه العيوب نفسها موجودة فى التعريف الذى ارتضيناه سابقا وقبلناه على علاته ؛ أعنى تعريف الفلسفة بأنها « البحث فى المبادئ العامة »[1] .

على أنه ليس من العسير أن ندرك أن تعريفا منطقيا بالمعنى الصحيح — أى تعريفا جامعا مانعا لموضوع الفلسفة — ليس فى الإمكان ، ولا من العسير أن ندرك تعذر إمكانه .

٢ — والسبب فى هـذا أن الجنس القريب الذى يؤخذ عادة فى تعريف الفلسفة هو « العلم » ، لأنها تُعَرَّف بأنها « علم » له من الصفات كيت وكيت : فيتعين أولا أن نميز بين العلم الفلسفى وغيره من العلوم الأخرى التى تدخل معه تحت جنس واحد ، ولا يكون ذلك إلا بفصل نوعى[2] . ولـكن ليس للفلسفة فصل نوعى يؤدى بالضبط الغرضَ المراد منه . وعلى فرض وجوده ، فإنه لا يتفق تماما مع ما عليه الأمر فى الواقع للأسباب الآتية :

أولا : أن الموضوعات التى تُعْنَى الفلسفة بدراستها لا تختلف بالضرورة فى نوعها عن تلك التى تعنى بها العلوم الجزئية ؛ كما أن المنهج الفلسفى لا يختلف بالضرورة عن المناهج التى تتبعها هذه العلوم .

ثانيا : أنه لا توجد قاعدة مقررة تحدد ما يمكن إدخاله فى مجموعة العلوم الفلسفية ؛ فإن فروع الفلسفة التى شرحناها فى الباب الثانى من هذا الـكتاب

---

(١) الفصل الثانى : الفقرة الثانية .

(٢) الفصل النوعى — أو الفصل المنوِّع على حد قول ابن سينا — (differentia Specifica) هو الصفة الذاتية الخاصة التى يتميز بها نوع من غيره من الأنواع الأخرى الداخلة معه تحت جنس واحد كالناطق بالنسبة للإنسان إذ تميزه عن أنواع الحيوان الأخرى . (المعرب)

تُمَثِّل على وجه التقريب مجموعة العلوم التى يطلق عليها اسم الفلسفة فى وقتنا الحاضر، ولكن هذه المجموعة ليست بأى معنى من المعانى تامة من الناحية التاريخية .

ثالثا : إن فى الإمكان أن نميز (وكثيرا ما نميز بالفعل) بين الجزء الفلسفى فى أية مسألة من مسائل العلم ، والجزء الذى هو موضوع البحث العلمى الخاص .

لهذا يستحيل التمييز بين الفلسفة (من حيث هى علم) والعلوم الأخرى التى تشترك معها فى ذلك الوصف . ومن العبث أن نحاول وضع تعريف للفلسفة فى جملتها ، ونعتبرها وحدة مستقلة منفصلة تماما عن العلوم الأخرى . بل الواجب أن نعرف الفلسفة تعريفا آخر شاملا لجميع الصفات الأساسية التى اعتبرت فى الماضى وتعتبر الآن ، بل ويحتمل أن تعتبر فى المستقبل ، من خصائص التفكير الفلسفى .

٣ — وقد رأينا أن الفلاسفة فى جميع العصور قد عالجوا المسائل الثلاث الآتيـة :

الأولى : وضع نظرية عامة خالية من التناقض فى طبيعة الكون أو طبيعة الوجود : وهذا يتطلب أمرين : الأول الاعتماد على جميع النتائج التى وصل إليها العلم فى الوقت الذى توضع فيه النظرية الفلسفية : والثانى مراعاة الأثر العملى لهذه النتائج العلمية فى حياة الإنسان . وطبيعى أن الفلسفة تهتم بهذه الناحية العملية من العلم أكثر من غيرها[1] .

---

(١) لا يقصد المؤلف بالأثر العملى للعلوم هنا تطبيق القوانين العلمية فى مرافق الحياة العملية ، كتطبيقها فى الصناعة أو الزراعة أو الملاحة أو الطب ونحوها ؛ بل يقصد ما يترتب على النتائج العلميـة التى يصل إليها الباحثون فى نواحى العالم المختلفة من أثر فى تشكيل وجهة نظر الإنسان فى نفسه ، أو نظره فى العـالم أو فى الله ؛ وفى تشكيل أساليب سلوكه فى الحياة بحسب ما تتطلبه نظريته الخاصة فى طبيعة الوجود : هذه هى ناحية العلم العملية التى يعنى بها الفيلسوف والتى من أجلها وجب عليه أن يسترشد بالعلوم الجزئية فى وضع نظريته الفلسفية .
(المعرب)

والفلسفة هي مرحلة التجريد (التي تلي مرحلة البحث العلمي) ، يحاول العقل فيها أن يؤلف بين النتائج العلمية المختلفة بقصد الوصول إلى نظرية عامة في طبيعة الكون ، فلا يُسْأَلُ فيها عن صحة القضايا العلمية أو صحة مفاهيم العلوم من الناحية الواقعية أو الناحية النظرية . أما الذي يُسْأَلُ فيه عن صحة هذه القضايا والمفاهيم فهي العلوم الجزئية . ولذلك يكف العقل عن السؤال عن صحة الأحكام العلمية منذ اللحظة التي يدخل فيها في دور التجريد وهو مرحلة التفلسف البحت . هذا قصارى ما يؤدي إليه النظر العقلي الصرف : فهو مجرد نظرة عامة في الحلول المختلفة التي تعرض للعقل في تفكيره في المشكلة الكونية على قدر ما تسمح به طاقة العلم الإنساني المحدود : واختيار واحدة منها لتكون نواة لنظرية ميتافيزيقية . أما أنه ظهر في كل عصر من عصور التاريخ بعض هذه النظريات الميتافيزيقية ، وبذل الناس فيها كل ما أوتوا من عبقرية في التفكير ، فلا يرجع إلى رغبة الإنسان الدائمة في معرفة الأشياء واستطلاع أسرارها ، بقدر ما يرجع إلى تعطشه الشديد للحصول على أساس معقول يشكل بمقتضاه حياته وأفعاله واختياره : أعني رغبته في الحصول على فكرة عامة عن ماهية نفسه وماهية العالم وحقيقتهما ، بحيث يمكنه تطبيق هذه الفكرة في حياته العادية . وهذا هو السر في أن أصحاب المذهب المادي يطالبون غيرهم بالأخذ بمذهبهم على أساس أنه يحقق جميع المطالب العملية للإنسان . وهذه المشكلة الأولى — مشكلة الوصول إلى نظرية عامة في طبيعة الوجود — هي مشكلة فرع الفلسفة الخاص الذي نطلق عليه اسم « ما بعد الطبيعة » .

٤ — ولكن للفلسفة مشكلة أخرى تنحصر في بحث المبادئ العامة التي تفترضها العلوم الجزئية من غير أن تبرهن عليها . ولهذه المشكلة شقان : الأول

النظر فى بعض المفاهيم العلمية العامة كمفهوم الزمان والمكان والعلة ونحوها . والثانى النظر فى مناهج العلوم وصُوَر التفكير العلمى . والفلسفة من هذه الناحية بحث نظرى صرف بعيد عن الأغراض العملية . من أجل هذا صارت أساس العلوم جميعها أو العلمَ الرئيسى فيها . لكن هذه المشكلة تتطلب من الفلسفة — إلى جانب النظر فى المفاهيم العلمية السابقة الذكر — بحثا تحليليا مستقلا فى بعض المسائل التى لا تعالج فى غيرها من العلوم . ومهمة الفيلسوف فى هذا الدور مهمة الناقد المحص لنتائج العلوم الجزئية ومناهجها ؛ فإننا نعلم أن هذه العلوم كثيراً ما تتخطى الحدود الفاصلة بين ما هو حقيقى واقعى وما هو نظرى افتراضى ، أو تقضى فى مسائل خارجة تماما عن نطاقها ، وفى مثل هذه الحالات يرفع الفيلسوف صوته محذرا أو مصححاً . وبهذه الطريقة يصبح هذا الفرع من الفلسفة — أى البحث فى المبادئ العلمية العامة — مقياساً تقاس به نظريات العلم القائمة على هذه المبادئ . أما الاسم الذى يطلقونه عليه فهو « نظرية العلم » Wissenschaftslehre وبمقارنته بالفرع الأول من فروع الفلسفة ، وهو « ما بعد الطبيعة » ، يتبين الفرق الجوهرى بينهما من حيث موضوع كل منهما ومنهجه : كما يتبين استقلال كل منهما عن الآخر .

٥ — وثالثة مشكلة أو مهمة للفلسفة هى تمهيد الطريق لظهور العلوم الجزئية عنها ، وهى مهمة تختلف باختلاف العلوم ذاتها . فإذا نظرنا إلى العلوم التى تسمى فلسفية فى ضوء هذه المهمة الثالثة ، أدركنا ما حدث من التغير فيها من حيث عددها وموضوع البحث فى كل منها ، وأدركنا كذلك التطور الدائم فى أغراض الفلسفة ونظرياتها على ما هو ظاهر من تاريخها .

وليس من شك فى أن لكل من « ما بعد الطبيعة » و« نظرية العلم » أثره

الكبير فى إنجاز هذه المهمة . فإن « ما بعد الطبيعة » يرشدنا إلى مدى النقص فى علمنا ، و إلى الثغرات التى لاتزال مفتوحة فيه ، مع أن فى الإمكان سدها ؛ بينما تطالب « نظرية العلم » بما لها من قوة النقد ، بأن توضع الفروض العلمية على أسس متينة قوية كما تعين الاتجاه الذى يجب أن يسير فيه البحث العلمى ليصيب أكبر حظ من النجاح فى إنجاز مهمته . ولكن هذه الغاية التى يضطلع هذا الجزء من الفلسفة بالعمل على تحقيقها ، تحتاج إلى أمر آخر ليس فى طاقة « نظرية العلم » ولا فى طاقة « ما بعد الطبيعة » : وهو أمر يرجع إلى طبيعة البحث العلمى ذاته ، بحيث إن القارئ قد يشك فى أن له أية صلة بالفلسفة على الإطلاق . وفى الحقيقة ليس فى طبيعة العلم من حيث هو ما يمكننا من وضع مستوى نشعر بضرورة الأخذ به ونحكم بمقتضاه أن العلم الذى مهدت له الفلسفة طريق استقلاله عنها قد أصبح فرعا مستقلا من فروع المعرفة الإنسانية . بل أمر ذلك موكول إلى عوامل خارجة عن طبيعة العلم ذاته ، فإن تطبيق قوانين أى علم من العلوم على المسائل المادية ، ومدى هذا التطبيق ، إذا وصلا إلى درجة خاصة أصبح من المتعذر اعتبار ذلك العلم فرعا من فروع الفلسفة .

على أنه لم يكن من قبيل المصادفة البحتة أو العرض الصرف أن الفلسفة قد قامت بمهمتها فى التمهيد لاستقلال العلوم الجزئية عنها بهذا النجاح العظيم ، لأن رجل العلم الذى يعنى ببحث المسائل العلمية الجزئية وحدها ، أو يدرس بعض نواحى موضوعه ، ليست عنده فكرة عامة عما يمكن أن يكون عليه العلم فى جملته .

وليس فى استطاعتنا أن نضع اسما خاصا لهذا الفرع من الفلسفة الذى نتحدث عنه ، ولكن أوفق ما ينطبق عليه من الأسماء هو أسماء العلوم الجزئية التى يرجع الفضل فى نشأتها واستقلالها إلى الفلسفة .

٦ — ليس من الضرورى أن تعالج تلك المشاكل الفلسفية الثلاث كل منها على حدة ، بل على العكس نرى أن المشكلتين الأوليين — بل المشاكل الثلاث — تعالج جميعها فى وقت واحد فى عدد كبير من العلوم الفلسفية . هب مثلا أننا أردنا أن نضع فلسفة فى الطبيعيات ، فإننا نمضى فيها على النحو الآتى : نرجع أولا إلى « نظرية العلم » فنستأنس بآرائها النقدية فى الميدان الخاص الذى هو ميدان العلوم الطبيعية : أى أننا ندرس دراسة نقدية جميع المبادئ الأساسية التى تفترضها هذه العلوم وتبنى قوانينها عليها . ثانيا : نجمع فى هذه الفلسفة الطبيعية جميع العناصر التى تستعين بها فلسفة « ما بعد الطبيعة » فى وضع نظرية كونية عامة تكون قائمة على أسس علمية بقدر المستطاع . ثالثا : نستطيع بعد ذلك أن نثير بعض المسائل الطبيعية الجديدة ، أو نضع فروضاً جديدة على أساس الحقائق العلمية المعروفة : وهذا هو الجزء الثالث من المهمة الفلسفية .

وبمثل هذه الطريقة نستطيع أن نضع فلسفة فى النفس ، بل وفلسفة فى الأخلاق لو أتيحت لنا الفرصة لإنشاء مثل هـذه الفلسفة على أساس علم خاص فى الأخلاق .

ومما تقدم يتبين أننا كنا على حق عنـدما أضربنا عن وضع تعريف للفلسفة قائم على فكرة أنها وحدة مستقلة بنفسها ، وقصرنا همنا على ذكر المسائل أو المشاكل التى تعرض الفلسفة لحلها . بل إن هذه دون غيرها هى الطريقة التى نستطيع أن نفسر بها كيف اجتمعت طائفة مختلفة من الغايات والأغراض فى موضوع واحد ، وتحققت فيه بالفعل وأصبحت تؤلف علما واحداً متميزاً عن غيره من العلوم . بل إننا بطريقتنا هذه أَقْدَرُ على أن نحكم بالقدر الذى يمكن أن تدخل به مسائل الفلسفة ونظرياتهـا فى البحوث العلمية . فإن الفلسفة يجب ألا

تظل بعيدة عن العلم منفردة بنفسها ، أو أن تحتمى بتلك الوظيفة الكاذبة الجوفاء — وظيفة تنظيم العلوم — بل الواجب عليها أن تصل نفسها بالعلوم بصلات وثيقة دائمة : تؤثر فيها وتتأثر بها : تأخذ من العلوم ما تعطيه العلوم إياها ، وتعطى العلوم عن سعة كل ما تحتاج العلوم إليه .

الفصل الثانى والثلاثون

النظام الفلسفى

---

١ — يشترط فى كل علم من العلوم شرطان : أن يكون فى الإمكان ترتيب مبادئه ونظرياته ترتيبا منطقيا دقيقا ؛ وأن تستنتج هذه النظريات بعضها من بعض بطريقة قياسية . هذا هو المثال الأعلى للعلم ، ولكنه وصف لا ينطبق على واحد من العلوم التى نعرفها ، بل ولا تقرب هذه العلوم من هذا المثال الأعلى اللهم إلا علما الرياضة والمنطق اللذان هما أدنى إلى تحقيقه من غيرهما . ويشترط فى العلم فوق ذلك أن تتألف من أجزائه وحدة مستقلة يمكن تعريفها تعريفاً دقيقا ، فإن تعريف أى علم هو الضمان الوحيد على وجود اتصال محكم بين مبادئه ونظرياته . ومن هذا يتضح أن الفلسفة فى جملتها — أى الفلسفة التى شرحناها فى الفصل السابق — لا يمكن أن يتألف منها علم بهذا المعنى وذلك للأسباب الآتية :

أولا : أن اختلاف المسائل الفلسفية (التى شرحناها هنالك) يجعل من المستحيل إدخالها جميعها تحت تعريف واحد عام .

ثانياً : أن اختلاف الموضوعات التى تبحثها الفلسفة فى قسمها الثالث يجعلها رهن الظروف والصدف إلى حد ما ، وهذا يتعارض مع فكرة العلم من ناحية عمومية أحكامه ومنطقيتها .

ولكن إذا ضعف أملنا فى وضع علم عام للفلسفة فى جملتها ، فيجب على الأقل ألا نيأس من تنظيم بعض نواحى التفكير الفلسفى . لهذا سنجعل مهمتنا فيما سنذكره بعد ، شرح أهم النقط التى تجب مراعاتها فى مثل هذا التنظيم فى حدود الأقسام الثلاثة الكبرى التى ذكرناها للفلسفة ، ثم نورد بعد ذلك بعض الملاحظات الموجزة عن أنجع طريقة تفسر بها كل مشكلة من المشاكل الفلسفية .

٢ — تنقسم فلسفة « ما بعد الطبيعة » — من حيث هى بحث فى طبيعة الكون مستند إلى العلم و إلى خبرة الإنسان فى حياته العملية — إلى قسمين : عام وخاص . فمهمة الجزء العام وضع نظرية فى العالم تستند إلى مبدإ أساسى أعلى ، ومحاولة التوفيق بين هذا المبدإ والفروض العلمية المختلفة من جهة ، و بينه و بين ما تتطلبه حياة الإنسان العملية من جهة أخرى . أما مهمة الجزء الخاص فهى تمهيد الطريق للجزء العام باستغلال نتائج البحوث العلمية وتشكيل نظريات العلوم ، بحيث يمكن الانتفاع بها فى وضع نظريات عامة فى طبيعة الوجود .

و إذا أخذنا بالتقسيم الشائع للفلسفة إلى عقلية وطبيعية ، أمكننا أن نقسم فلسفة « ما بعد الطبيعة الخاصة » إلى عقليـة (أو نفسية) وطبيعية أيضاً . وقد استعمل هذان الاسمان فى الفلسفة بالرغم من أنهما محل اعتراض[1] . بذلك يصبح عمل فلسفة الطبيعة تنظيم المادة العلمية لعلوم الفلك والطبيعة والجماد (الجيولوجيا) من جهة ، وعلوم الحياة من جهة أخرى . وهذه المادة العلمية ، منظمةً على هذا

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الحادية عشرة .

النحو ، هى التى ينتفع بها « مابعد الطبيعة » فى وضع النظريات الكونية العامة . أما الفلسفة النفسية فتجمع مادتها الفلسفية بالطريقة عينها من العلوم العقلية . وأهم ما تتلقاه من هذه المادة يأتى إليها من علمى النفس والأخلاق وفلسفتى الدين والتاريخ . وأنجع طريقة يمكن فلسفة « ما بعد الطبيعة العامة » أن تستخدمها هى الطريقة المعروفة بطريقة التركيب ، لأن فلسفة مابعد الطبيعة تعتمد على التجريد : أى تجاوز العالم المحسوس — عالم التجربة ، وبدون ذلك تفقد صبغتها الأساسية ، ولأن مجال النظر الفلسفى أوسع وأقوال النظار أقوى وأجرأ فى فلسفة « ما بعد الطبيعة العامة » منها فى الخاصة : وإن كان الجزء الخاص تمهيداً لا غنى عنه للجزء العام كما قلنا . من أجل ذلك خالفنا العرف الجارى وهو تقديم الفلسفة العامة (الأنطولوجيا أو مبحث الوجود) على الفلسفة الخاصة : أعنى فلسفتى الطبيعة (الكسمولوجيا) والنفس ، لأن هذا الترتيب يعكس الوضع المنطقى للعلاقة بين هذه الفلسفات عكساً تاما .

٣ — وتبحث «فلسفةالعلم» Theory of Science فى مبادئ العلوم جميعها ، وتنقسم إلى قسمين : قسم يبحث فى المبادئ المادية والآخر فى المبادئ الصورية . وإذا كان للفكر صورة ومادة ، ويمكن الباحث أن ينظر إليه من جهة كل منهما ، كان لكل علم من العلوم صورة ومادة أيضاً . ومن هنا انقسمت « فلسفة العلم » إلى قسمين كبيرين : هما الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والمنطق . فالإبستمولوجيا تبحث فى مادة العلم أى فى أعم المبادئ أو أعم المفاهيم التى تستند إليها العلوم ، بينما يبحث المنطق فى قوانين الفكر العلمى (أى الفكر المنظم) . ولكن كل واحد من هذين ينقسم بدوره إلى قسمين : عام وخاص ، أو نظرى وتطبيقى : فهنالك أقسام أربعة :

إبستمولوجيا ومنطق عامان أو نظريان ، وإبستمولوجيا ومنطق خاصان أو تطبيقيان . أما الأوّلان فيبحثان فى صورة العلم ومادته على الإطلاق : أى العلم من حيث هو لا أى علم بعينه ، بينما يعنى الأخيران بتحقيق وتحليل المبادئ الصورية والمادية لكل من العلوم الجزئية ، أو لمجموعة من هذه العلوم . وبهذا يكون لكل طائفة من العلوم ، كالعلوم الطبيعية أو الرياضية أو العقلية ، منطق خاص و « نظرية معرفة » خاصة . أما الطريقة التى يجب أن تتبعها « فلسفة العلم » لكى تحقق الغاية منها فهى الطريقة المعروفة بطريقة التحليل . وليست مهمة الفلسفة هنا أن تضيف إلى النظريات العلمية أفكاراً جديدة من عندها ، بل مهمتها تحليل وتنظيم المادة التى تقدمها إليها العلوم الجزئية .

ثم ليلاحظ أن الجزء الخاص من فلسفة العلم خطوة ضرورية وتمهيد منطقى لجزئها العام .

وإذا نظرنا إلى العلوم الفلسفية وجدنا أن أجدرها باسم العلوم بالمعنى الدقيق ، هما علما الإبستمولوجيا والمنطق ، لأن فيهما يتحقق الشرطان الأساسيان اللذان اشترطناهما فيما يجب أن يكون عليه العلم : أعنى أن مسائلهما مرتبة ترتيباً منطقيا كاملا ، وأن قوانين كل منهما يستنتج بعضها من بعض بطريقة قياسية صحيحة . من أجل هذا استحقا أن يعتبرا العلمين الفلسفيين الأساسيين[1] .

٤ — من المستحيل أن نذكر على الفَوْر جميع العلوم التى تمهد الفلسفة لظهورها ، أو التى تعمل مناهج البحث الفلسفى على إظهار تطور جديد فيها . ولهذا يتعذر علينا أن نذكر بطريقة منظمة جميع الاتجاهات التى تسير فيها الفلسفة فى حل مشكلتها الثالثة : وإنما كل ما نستطيع أن نعمله هو أن نشير

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرتين ٥ ، ٦ والفصل السادس : الفقرة ٤ .

إلى ما هو موجود بالفعل اليوم من هذه العلوم : أعنى أن نذكر أسماء العلوم التى تعتبر مدينة للفلسفة فى وجودها . ويستنتج مما ذكرناه عن العلوم الفلسفية الخاصة فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، أن علوم النفس والأخلاق والجمال والاجتماع وفلسفة الأديان فى بعض نواحيها ، يمكن إدخالها تحت هذه الطائفة .

غير أننا يجب أن نلاحظ أنه عندما يستقل جزء من الفلسفة ويصبح علماً خاصا قائماً بنفسه ، لا يقطع صلته بها تماماً ، بل كل ما هنالك أنه يصبح له ناحيتان ، ناحية فلسفية وأخرى علمية . وهذا من غير شك هو ما سيحصل للعلوم الخمسة التى ذكرناها . بل إن التمييز بين هاتين الناحيتين قد ظهر بالفعل فى صورة واضحة فى علم النفس ، وفى صورة أوضح فى علم الاجتماع : فإن من السهل أن نرى فى هذين العلمين الحاجة إلى دراسة بعض نواحيهما دراسة فلسفية إلى جانب الدراسة العلمية المستقلة . وإذا أردت أن تعرف كيف تسير الفلسفة فى مثل هذه الأحوال ، فارجع إلى فلسفة الطبيعة حيث التمييز تام بين ناحيتها الفلسفية وناحيتها العلمية .

ومما تقدم يتبين لك أن جميع العلوم الفلسفية : ما بعد الطبيعة : ومبحث المعرفة : والمنطق ، وذلك العلم الفلسفى الذى لم يوضع له اسم بعد — أعنى ذلك الفرع الفلسفى الذى يبحث نظريات العلوم بحثاً نقدياً ويشير إلى الاتجاهات الجديدة فيها — كل هذه العلوم متضامنة فى بذل مجهوداتها لتحقيق غاية واحدة محدودة[1] . ولهذا عنينا ، عندما كنا نبحث مسائل الفلسفة الطبيعية وفلسفة القانون وفلسفة الدين فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، بأن نشير بوجه خاص إلى الاختلاف العظيم بينها .

---

(١) قارن الفصل الحادى والثلاثين : الفقرة السادسة .

٥ — كانت حكومة العلم فى أول أمرها حكومة ملكية ، ثم تحولت على مر العصور إلى حكومة ديمقراطية . وكانت الفلسفة فى العصر القديم الحاكمة المطلقة التى خضع لسلطانها جميع العلوم : فقد حلت لهذه العلوم مشكلاتها ، ومنحتها الكثير من حكمتها ، و بذلت لها عن سعة من خزائنها كل ما كانت فى حاجة إليه من أفكار ومناهج . وهكذا ظهرت العلوم جماعات عن الفلسفة : تتسابق فى إطاعة أوامرها ، وتترسم فى إعجاب خطاها ، مستمدة من ثروتها الغنية كل ما يمكن أن يزيد فى ثروتها الخاصة . ولكن لم تلبث العلوم أن استيقظت ، كأنما أفاقت من حلم مروع ، فأدركت أنها ضلت جادة الصواب باتباعها الطريق الذى رسمته الفلسفة لها . كما أدركت أن ما أخذته من خزائن الفلسفة لم يكن إلا جوهراً زائفاً ، وأن الصورة الباهرة التى صُوِّرت بها الفلسفة وحسدتها عليها العلوم الجزئية وقلدتها فيها ، لم تعد فى نظر هذه العلوم إلا نوعاً من الكمال الكاذب . فكان لا مناص من أن تنزل هذه الملكة عن عرشها السامى !

استقلت العلوم عن الفلسفة واعتمدت على نفسها حقبة طويلة من الزمان ، حالفها فيها النجاح والتوفيق ، ولكنه نجاح سرعان ما صحبه شىء من الغطرسة والاعتداد بالنفس وعدم المقدرة على ضبطها . أصبحت دولة الفلسفة أثراً بعد عين ، وحلت الفوضى محل الديمقراطية والملكية ، وصارت العلوم الجزئية كغوغاء الناس لا ضابط يضبطهم ولا حاكم يحكمهم ، ولا يراعى أحد منهم لجاره حقا عليه . فى هذا الوقت بدأت الفلسفة تفكر — وهى الملكة الطريدة المنبوذة — فهجرت الثمار الجافة التى حصلت عليها بطريقة الجدل ، وتعلمت الحذر والدقة فى نظرتها إلى الأمور ؛ كما تعلمت أن تطأطئ برأسها أمام سلطان الواقع . و بينما كانت العلوم

الجزئية تتأهب لتستحوذ بيدها الباطشة على صولجان الملك لتتقدم به إلى سلطان جديد — سلطان المادية — خرجت الفلسفة من عزلتها متدرعة بدرع جديدة: إذ ظهرت للناس فى صورة الباحثة فى المعرفة، وخرجت لتصد العاصفة التى قامت فى وجهها . وبكلمات صريحة حكيمة أوقفت أولئك الثائرين عند حدودهم . ومنذ ذلك الحين عزّ ملكها مرة أخرى وقوى ، لا سيما عندما أدرك القوم أن شهوتها فى الحكم قد زالت . وها هى اليوم تعيش فى أمان ووئام مع رعاياها الأولين ، إذ بالعلم ، ومع العلم ، ومن أجل العلم ، تعمل اليوم فى كل ضرب من ضروب نشاطها ، سواء فى ذلك بحثها فى الوجود أو فى المعرفة أو بحثها النقدى . وقد أصبح العلم بدوره على استعداد لقبول ما تقدم له الفلسفة من عون : يتآزر معها على خدمة القضية المشتركة التى هى قضية العلم بحقيقة الأشياء ، ويدأب على جمع المعلومات من أجلها .

وخلاصة القول فى هذا «المدخل» أن الفلسفة لم تفقد شيئاً من قيمتها الحقيقية وخطرها بسبب اتصالها بالعلم على قدم المساواة ، بل إنها جاهدت وكافحت فى جميع أدوارها ، ناصبة على الدوام أمام عينها ذلك المثال الأعلى الذى وضعته لنفسها فى عصور مجدها القديم .

تم

فهرس الأعلام

فهرس الموضوعات

(ث)

(ج)

(ح)

(ض)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(و)

(ى)

ثبت المصطلحات الواردة بالكتاب

ومرادفاتها العربية

A

absolute=substance	المطلق (فى فلسفة لطزه)
absolute=the thing in itself	المطلق (فى فلسفة اسبنسر)
absolute=God	المطلق = الله (فى فلسفة هيجل)
absolute ego	الذات المطلقة (فى فلسفة فخته)
absolute existance	الوجود المطلق
absolute mind	العقل المطلق (فى فلسفة هيجل)
absolute position = affirmation	الثبوت أو الوضع (هربارت)
absolutism	مذهب السلطة المطلقة
abstract	ذهنى
abstract monism	المذهب الذهنى (أو العقلى) فى الوحدة
abstraction	التجريد
accident opp. substance	عرض
accident	حدث
accidental properties	الصفات العرضية
aaccountability	الحساب (على الأعمال)
acoustic phenomena	الظواهر الصوتية
acquired knowledge	العلم المكتسب
action	الفعل
actual	فعلى
actualisation	الوجود بالفعل : التحقق
actuality opp. possibility	الفعل (ضد الامكان)
active	فاعل
activity	فاعلية : الفعل (ضد القوة)
aesthetics	علم الجمال

aesthetic appreciation	تقدير الجمال
aesthetic feeling	الشعور بالجمال
aesthetic judgment	الحكم على الجميل
aesthetic pleasure	اللذة الجمالية
agent	الفاعل
agreeableness	الملاءمة (لطبع أو غرض)
agnosticism	اللاأدرية
the all good	الخير المحض
the all powerfull	القاهر (الله)
altruism	مذهب الإيثار
amor intellectualis dei	الحب العقلى الإلهى (اسبنوزا)
analogical inference	الاستدلال بالتمثيل
analogy	التمثيل (منطق)
analytic method	طريقة التحليل (منطق)
analytics	التحليلات (منطق أرسطو)
animal psychology	سيكولوجيا الحيوان
animism	مذهب حيوية المادة
anthropology	علم الإنسان
antinomy	مناقضة
antethesis	تقابل
appearance	الظاهر
apperception	الإدراك الباطن
apprehension	التصور الساذج
appreciation	تقدير : تقويم
approbation	مشروعية
a priori	أولى (سابق على التجربة)
apriorism = nativism and intuitionism	المذهب العقلى = مذهب الفطرة فى الأخلاق
art	الفن
arts of articulation	الفنون الكلامية
arts of gesticulation = formative arts	الفنون التصويرية
arts of modulation	الفنون الصوتية

ascetic	زاهد
asceticism	الزهد
assertion	قول : حكم : قضية
association opp. mechanical connection	الوحدة العقلية
association of ideas	تداعي المعاني أو الصور
assumption	دعوى
atheism	مذهب الإلحاد
atom	الذرة
atomism	المذهب الذري : مذهب الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ
attempt	محاولة : قصد
attention	الانتباه
attributes	الصفات
attributive materialism	القول بأن العقل من صفات المادة
auditory sensation	الاحساس السمعي
automatic action	الفعل الآلي
autonomy	الاستقلال الذاتي
autonomy of the will	استقلال الارادة
aversion	الكراهية
axioms	البديهيات

B

bad	شر
becoming	التغير أو الصيرورة
being	الوجود
beauty	الجمال
belief	الاعتقاد
benevolence	الإحسان
biology	علم الأحياء
body	الجسم
brain	المخ
brain process	عملية مخية

C

capacity	قدرة : مقدرة
Cartesianism	مذهب ديكارت
categorical imperative	الأمر المطلق (كَنْت)
categorical judgment	الحكم المطلق
categories	المقولات
causa sui = God	علة ذاته = واجب الوجود لذاته (الله)
causal attributes	الصفات العلّية
causal connection causal relation	علاقة علية
causal nexus	رابطة علية
causal interaction	تفاعل علّى
causal materialism	القول بأن المادة علة العقل
causation	العلية
causae finales	العلل الغائية
cause	العلة
causality	العلّية
cerebral cortex	اللحاء المخى
certain	يقينى
certainty	اليقين
circulus in probando	المصادرة على المطلوب (القياس الدورى)
chance	المصادفة أو الاتفاق
change	التغير
character	الخُلُق
choice	اختيار
classification	تصنيف
clacification of sciences	تصنيف العلوم
coherent	ملتئم
cognition	إدراك
cognitive state	الحالة العقلية الإدراكية
coincidence	التلاقى فى الزمان أو المكان
colour sensation	الإحساس باللون

community	الجماعة
comparative jurisprudence	علم الفقه المقارن
complementum possibilitatis	ترجيح الإمكان
comprehensiveness	الشمول أو الإدراك
concept	تصور
conception	تصور : معنى
conceptual opp. real	ذهنى (فى مقابل واقعى)
concrete name	اسم ذات
concrete monism	مذهب الوحدة الواقعية
conduct	السلوك
connate	باطنى : وراثى
conscience	الضمير
conscious inner life	الحياة الداخلية الشعورية
conscious process	عملية عقلية شعورية
conscious purpose	غاية مدركة (شعورية)
consensus omnium	إجماع عام
consciousness	الشعور (العقل)
consistent	خال من التناقض
contemplation	التأمل
contingent opp. necessary	حادث : ممكن (مقابل) واجب الوجود
continuity	دوام
continuity opp. discreteness	اتصال
contradiction	التناقض
converse of a propostion	عكس القضية
cosmos	الكون : العالم
cosmological argument	البرهان الكونى
cosmology	علم العالم : العلم الطبيعى
cosmology = physics	علم الطبيعة
creed	عقيدة دينية
critical philosophy	الفلسفة النقدية
critical (scientific) realism	المذهب الواقعى النقدى
criticism	النقد

custom	العرف
Cyrenaics	القورينائيون

D

data	حقائق
data of experience	مادة التجربة
data of knowlege	مادة العلم
data of sense	الحقائق المحسوسة
deduction	القياس (أو الطريقة القياسية)
deductive method deductive procedure	المنهج القياسي (منطق)
definition	التعريف (منطق)
demonstration	البرهان (منطق)
deism	مذهب التأليه (مع إنكار الوحي)
dependence dependency	الافتقار
descent (of Man)	أصل الإنسان
deity	إله
descriptive science opp. normative	العلم الوصفي
desire	الرغبة
determination	الجبر
determinism	مذهب الجبر
deterrent	الرادع
deterrent theory of punishment	نظرية الردع في العقوبة
development	النمو
dialectics	الجدل أو الفلسفة العامة (في لغة أفلاطون)
difference and differentium	الفصل النوعي : الفصل المنوع
difference limen	مدخل الفرق (بين الإحساسات)
differentia specifica	الفصول المنوعه
disharmony	نشاز
disinterested pleasure	اللذة المطلوبة لذاتها
disjunctive proposition	القضية الشرطية المنفصلة

disjunctive inference	القياس الشرطى الانفصالى
displeasure	ألم
divine command	الأمر الالهى
divine justice	العدالة الالهية
divine intelligence	العقل الالهى
divine providence	العناية الالهية
dogmatic	يقينى
dogmatism	مذهب اليقين (مقابل مذهب الشك)
duality	أثنينيه
dualism	مذهب الأثنينية : المذهب الثنوى
dutiful action	الفعل الواجب

E

economics	علم الاقتصاد
effect·	المعلول
ego	الذات (الأنا)
egoism	مذهب الأنانية
Eleatics	الأليائيون
emanation	فيض : صدور
empirical	تجريبي
empiiical data	حقائق التجربة
empirical (= scientific) Ethics	علم الأخلاق التجريبي
empirical philosophy	الفلسفة التجريبية
empirical (opp. rational and philosophical) Psychology	علم النفس التجريبي
empiricism	المذهب التجريبي
emotions	الانفعالات الوجدانية
enactments	قوانين : أوامر
end = purpose	غاية : غرض
energism	مذهب الطاقة
energy	الطاقة
entelechy	الصورة : كمال الشيء (عند أرسطو)

Epicureans	الأبيقوريون
epistemology	علم المعرفة : نظرية المعرفة
essence	الجوهر
essential property	صفة جوهرية
eternity	الأزل
ethical theism	مذهب التأليه الأخلاق (كانته)
ethics	علم الأخلاق
ethnic psychology	سيكولوجيا الشعوب
eudemonism	مذهب السعادة (فى الأخلاق)
evil	الشر
evolution	التطور
evolutionism	مذهب التطور (فى الأخلاق)
exact sciences	العلوم المضبوطة
existence	الوجود
experience	التجربة
experiential facts	الحقائق التجريبية
experiment	الاختبار
experimental method	طريقة الاختبار
experimental psychology	علم النفس الاختبارى (التجريبي)
external occurrence	عرض خارجى
external perception	الادراك الظاهر
external objects	الأعيان الخارجية
external stimuli	المؤثرات الخارجية
externai world	العالم الخارجى

F

faculty	قوة : ملكة
faculty psychology	سيكولوجيا الملكات
false	كاذب
falsehood	الكذب
fatalism	مذهب القضاء والقدر
feeling	الشعور الوجدانى

fetishism	الفتشية (عبادة الأشياء المسحورة)
final purpose	العلة الغائية
finality	مبدأ العلة الغائية
finite	متناه
finitude	التناهى
first cause	العلة الأولى
first principle	المبدأ الأول
force	القوة
fore ordination	التدبير الأزلى : التقدير
form	صورة
formal logic	المنطق الصورى
formalism	الصورية
formal principle	المبدأ الصورى
formal procedure	المنهج الصورى (النظرى)
formative arts	الفنون التصويرية
formative principle	المبدأ المصوّر (أرسطو)
free thinkers	المفكرون الأحرار
freedom of the will	حرية الارادة (الاختيار)

G

general philosophical disciplines	العلوم الفلسفية العامة
general philosophy	الفلسفة العامة
generic ideas	المعانى الكلية
genus	الجنس
genus proximum	الجنس القريب
golden section	النسبة الذهبية (فى علم الجمال : وهى النسبة $\frac{8}{13}$)
God	الله
good	الخير
grace of God	العناية الالهية
guilt	الذنب : المعصية

H

habit	العادة
habitual action	الفعل العادى
habituation	اكتساب العادة
happiness	السعادة
harmony	التوافق : الانسجام
hedonism	مذهب اللذة (أخلاق)
heteronomy of purpose	توليد الغاية (فى اصطلاح فنت)
heteronomy	مذهب السلطات الخارجية (أخلاق)
highest good	الخير الأعلى
heuristic method	طريقة الكشف (إحدى الطرق فى التربية وعلم الجمال)
human action	الفعل الانسانى
human consciousness	العقل الانسانى
hylozoism	القول بحيوية المادة
hypothesis	الفرض
hypothetical proposition	القضية الشرطية المتصلة
hypothetical inference	القياس الشرطى الاتصالى

I

I	الأنا
idea	فكرة
Idea (Plato)	الصورة أو المثال
ideation = representation	التمثيل العقلى (ليبنتز)
ideal	المثال الأعلى
ideal	مثالى
ideal good	الخير الأعلى
idealism opp. realism	المذهب المثالى
identity	الذاتية : الهوهوية
identity philosophy (Schelling)	فلسفة الذاتية
image	صورة ذهنية
imagination	المخيلة : الخيال
immanent opp. transcendent	داخل (أى فى العالم)

immanent attributes	صفات التشبيه (من صفات الله)
immaterialism	المذهب الروحى
immaterialism = psychism (Berkeley)	المذهب النفسى (باركلى)
immediate experience	الخبرة المباشرة
immortality	الخلود
impossibility	الاستحالة
inclinations	الميول
indeterminism	مذهب الاختيار (فى الأخلاق)
indefinable	غير قابل للتعريف
individual	الفرد
individualism	المذهب الفردى (فى الأخلاق)
individual psychology	سيكولوجيا الفرد
nduction	الاستقراء
inductive method	الطريقة الاستقرائية
inference	الاستنتاج
infinite	لا متناه
infinity	اللانهائية
inhibition	الكبت
innate	فطرى : وراثى
innate ideas	الأفكار الموروثة
inner experience	الإدراك الباطن
inorganic	غير عضوى
intellect	العقل
intellectualism opp. voluntarism	المذهب العقلى (فى الأخلاق)
intelligence	الذكاء
intention	القصد
interest	الشوق : الاهتمام
internal occurrences	الظواهر النفسية
internal perception	التأمل الباطن
internal struggle	النزاع النفسى
intrinsic criterion	المستوى الذاتى
intrinsic value	القيمة الذاتية

intuition	البديهة أو الذوق
intuitioism	المذهب الذوقي (من مذاهب المعرفة والأخلاق)
inward conflict	النزاع الباطن
Ionians	الأيونيون
irrationalism = super-naturalism	القول بخوارق العادات

J

judgment	الحكم
judgment of taste	حكم الذوق
jurisprudenee	الفقه
justice	العدل

K

knowledge	المعرفة (مطلق العلم)

L

law	القانون
law giver	مشرّع
law of conservation of energy	قانون عدم فناء الطاقة
law of equivalence	قانون التكافؤ
laws of motion	قوانين الحركة
life	الحياة
lifeless = mechanical	جماد
likeness	المماثلة
logic	المنطق

M

magnitude	العِظَم .
manifestation	مظهر : تجَلٍّ
manifold	الكثير
material principle opp. formal principle	مبدأ مادى
materialism	المذهب المادى
matter	المادة

mathematics	علم الرياضة
mathematical method	الطريقة الرياضية
measurable magnitude = number	الكم المنفصل : العدد
mechanical opp. causal	آلىّ
mechanical uniformity	اطراد آلى
mechanics	علم الميكانيكا
mechanism	المذهب الميكانيكى
memory	الذاكرة
mental	عقلى : ذهنى
mental phenomena	الظواهر العقلية
merit	فضل : استحقاق
metaphysics	ما بعد الطبيعة
method	طريقة : منهج
methodology	مناهج البحث العلمى
microcosm	العالم الأصغر (الإنسان)
milieu	الوسط
mind	العقل
miracle	المعجزة
mode	حال
monad	الجوهر الفرد : الذرة (ليبنتز)
monadology	المذهب الذرى الروحى (ليبنتز)
monism	مذهب الوحدة
monotheism	مذهب التوحيد
moral action	الفعل الخلقى
moral appreciation	التقدير الخلقى
moral conceptions	المعانى الخلقية
moral conduct	السلوك الخلقى
moral consciousness	الشعور الخلقى
moral development	التطور الخلقى
moral feeling	الوجدان الخلقى
moral judgment	الحكم الخلقى
moral law	القانون الخلقى

moral obligation	التبعة الخلقية
moral philosophy	الفلسفة الخلقية
moral science	علم الأخلاق
moral sense	الحاسة الخلقية
moral sentiment	العاطفة الخلقية
moral standard	المستوى الخلقي
moral temperature	الجو الأدبى (تين)
moral value moral worth	القيمة الخلقية
moral volition	الإرادة الخلقية
morality	الأخلاقية
motive	الباعث
multiplicity	الكثرة : التعدد

N

naive realism	المذهب الواقعى الساذج
nativism = intuitionism	مذهب الفطرة : أو الذوق
natura naturans (Spinoza)	الطبيعة الفاعلة (أو الطبيعة الطابعة)
natura naturata (Spinoza)	الطبيعة المنفعلة (أو الطبيعة المطبوعة)
natural causation	العلية الطبيعية
natural disposition	استعداد طبيعى
natural knowledge	العلم الطبيعى
natural law	القانون الطبيعى
natural moral law	القانون الخلق الطبيعى (هبز)
natural phenomena	الظواهر الطبيعية
natural philosophy	الفلسفة الطبيعية
natural processes	العمليات الطبيعية (الفيزيقية)
natural = rational religion	الدين الطبيعى أو العقلى
natural sciences	العلوم الطبيعية
natural selection	الانتخاب الطبيعى
naturalistic pantheism	مذهب وحدة الوجود الطبيعى
naturalism	مذهب الطبيعة (أخلاق)
necessary opp. contingent	واجب الوجود مقابل الممكن

necessary = self-evident	البديهى : البين بذاته
necessary being	واجب الوجود بذاته
negative	السالب
negative proposition	القضية السالبة
negation	السلب
neo-Kantianism	المذهب الكنتى الجديد
neural	عصبى
nominalism opp. realism	المذهب الاسمى (منطق)
non-ego (Fichte)	كل ماعدا الذات = العالم
non existence	العدم
non existent	المعدوم
norm	قانون : معيار
mormative science	العلم المعيارى
nous	العقل

O

object	الموضوع
object	غاية
object of idea (Wundt) = datum of experience (Kulpe)	موضوع الفكر
objectification	النظر إلى المعلوم من الناحية الموضوعية
objective	موضوعى
objective entities	أعيان الموجودات
objective reality	الحقيقة الخارجية
objectivism opp. subjectivism	مذهب الغاية الخارجية (فى الأخلاق)
obligation	الشعور بالواجب (التبعة)
observation	الملاحظة
occusionalism	مذهب المصادفة
occurrence	العرض (ضد الجوهر)
omnipotence	القدرة
ontology	مبحث الوجود
ontological argument	البرهان الوجودى (على وجود الله)

P

panentheism (Krause)	نوع من القول بالحلول
panlogism	وحدة العقل والطبيعة (هيجل)
pantheism	مذهب وحدة الوجود
paralogism	الخطأ فى الاستنتاج
passion	الهوى : الشهوة
passive	منفعل
passivity	الانفعال
pedagogy	علم التربية
percept	المدرك الحسى
perception	الإدراك الحسى
perfection	الكمال
perfectionism = evolutionism	مذهب الكمال أو التطور
permanence	الدوام
personality	الشخصية
personal immortality	الخلود الذاتى : بقاء النفس الجزئية
pessimism	التشاؤم
phenomenon	الظاهرة
phenomenal existence	الوجود الظاهرى
phenomenal world	العالم الخارجى
phenomenalism	مذهب الظواهر
philology	فقه اللغة
philosophical systems	المذاهب الفلسفية
philosophy	الفلسفة
physical = material	طبيعى = مادى
physical pleasure	اللذة البدنية
physical universe	العالم المادى
physics	علم الطبيعة
physics	العلم الطبيعى = البحث فى الكون (عند القدماء)
physico theological argument = teleological	البرهان الغائى
plastic arts	الفنون التجسيمية

Platonic ideas	المثل الأفلاطونية
pleasure	اللذة
pluralism	مذهب الكثرة أو التعدد
political economy	الاقتصاد السياسي
politics	علم السياسة
polytheism	الشرك
position	الوضع (إحدى المقولات)
position opp. negation	الاثبات (ضد النفي)
positive	إيجابي : وضعي (فلسفة أ : كونت)
positive law	القانون الوضعي
positive philosophy	الفلسفة الوضعية (أ : كونت)
positive religion	الديانة الوضعية
positive sciense	العلم الوضعي
positivism	الفلسفة الوضعية
possible	الممكن
possibility opp. actuality	الإمكان
postulates	القضايا المسلمة
potential opp. actual	ما بالقوة
potentiality	الوجود بالقوة
practical ideas (Herbart)	الأفكار العمليه
practical philosophy = aesthetics (Herbart)	الفلسفة العملية : علم الجمال
practical reason (Kant)	العقل العملي
pragmatism	مذهب الذرائع
precept	قاعدة : قانون
predetermined	مقدر أزلا
predication	الحمل (في القضايا)
pre established harmony (Leibniz)	التوافق أو الانسجام الأزلي
premisses	مقدمات (في القياس)
presupposition	فرض
primary	أوّلي
primary qualities	الكيفيات الأولى ((لوك)
principle	مبدأ

principle of causality	مبدأ أو قانون العلية
principle of contradiction	مبدأ عدم التناقض
principle of identity	مبدأ الذاتية
principles of love and hate (Empedocles)	مبدآ المحبة والغَلَبَة
principle of sufficient reason (Leibniz)	مبدأ السبب الكافى
probability	الاحتمال
process	عملية
productive imagination	الخيال الابتكارى أو الاختراعى
progress	التقدم
proof	الحجة
prototypes	مُثُل
psyche	النفس
psychical	نفسى
psychical substances = spirits (Berkeley)	الجواهر النفسية = أرواح
psychism = immaterialism (Berkeley)	المذهب النفسى
psycho genesis	البحث فى نشأة الحياة النفسية
psychophysical parallelism	نظرية الموازاة (بين الجسم والعقل)
psychology	علم النفس
pure reason	العقل المحض
purpose	الغاية

Q

qualitative difference	الاختلاف فى الكيف
qualitative equivalence	التكافؤ فى الكيف
quality	الكيف (إحدى المقولات)
quantitative difference	الاختلاف فى الكم
quantitative equivalence	التكافؤ فى الكم
quantity	الكم (إحدى المقولات)

R

rational opp. empirical	عقلى : نظرى
rational disciplines	العلوم النظرية

rationalism = apriorism	المذهب العقلي
rational religion	الديانة العقلية
rational theology (Wolff)	علم اللاهوت العقلي
rationality	النطق
ratiocination	القياس المنطق (ميل)
real opp. phenomenal	حقيق : واقعى
reat being	الوجود الحقيق
realisation	التحقق
rcalism	المذهب الواقعى
reality	الحقيقة
reason	العقل
recompence	الجزاء
redemption	الخلاص (فى المسيحية)
reflection	النظر : الروية
regulative principle (Kant)	قاعدة تنظيمية
relation	النسبة أو الاضافة (إحدى المقولات)
relativism	المذهب النسبي (من مذاهب المعرفة)
relativity	النسبية
religion	الدين
religious feeling	الشعور الدينى
repentance	الندم : التوبة
res extensa (Descartes)	المـادة
res cogitans (Descartes)	العقل
responsibility	المسئولية : التبعة
retribution	الجزاء
revelation	الوحى

S

sanction	جزاء
secondary qualities	الـكيفيات الثانية (لوك)
second philosophy = physics (Aristotle)	العلم الطبيعى
sceptics	الشكاك

·scepticism	مذهب الشك
·science of kuowledge = wissenschaftslehre (Fichte)	علم المعرفة
scientia saecularis	العلم الإنسانى (مقابل العلم الالهى)
·scholasticism	العصر المدرسى
school	مدرسة = مذهب
·schoolmen	رجال العصر المدرسى
self	الذات : النفس
self-constitution ·self-dependence	القيام بالذات
·self-determination	الجبر الذاتى
·self-evident	البين بذاته = البديهى
·self-existent	ما وجوده من ذاته
self-identity	الهوهو
self-love	حب الذات
:self-knowledge	العلم الذاتى
self-preservation	المحافظة على الذات
·self-subsistent	المتقوم بذاته
semeiotics (aesthetics)	البحث فى كيفية التعبير عن الجمال
sensation	الإحساس
sense	الحاسة
sense perception	الإدراك الحسى
·sense pleasure	اللذة الحسية
sensible	المحسوس
sensible knowledge	المعلومات الحسية
·sensible world	العالم المحسوس
·sensory stimuli	المؤثرات الحسية
sensualism	المذهب الحسى
·sentiment	العاطفة
similarity	المشابهة
·singularism	المذهب الواحدى
sociology	علم الاجتماع
:solipcism	المذهب المثالى الذاتى (باركلى)

sophism	السفسطة : المغالطة
Sophists	السوفسطائيون
soul	النفس
space	المكان
spatial attributes	الصفات المكانية
spatial relations	النسب المكانية
special philosophical disciplines	العلوم الفلسفية الجزئية
special sciences	العلوم الخاصة أو الجزئية
species	الأنواع
speculation	النظر
speculative opp. empirical	نظرى
spirit	الروح
spiritualistic pantheism	مذهب وحدة الوجود الروحى
spontaneous	تلقائى
state (mental)	حالة عقلية
state (the)	الدولة
statement	قضية : حكم : قول
stimulus	مؤثر
stimulus limen (= threshold)	مدخل الإحساس
Stoics	الرواقيون
struggle for existence	تنازع البقاء
subject opp. object	الموضوع
subjectification	النظر إلى العلوم من ناحية الذات
subjective idealism	المذهب المثالى الذاتى
subjectivism opp. objectivism	مذهب الغاية النفسية (فى الأخلاق)
subjectivism = relativism	مذهب العِنْدِيَّة (من مذاهب المعرفة)
sublime	الجليل
sublimity	الجلال
substance	الجوهر
substantial mind	العقل الجوهرى
substrate	جوهر مقوم
summum bonum	الخير الأعظم

superman	الإنسان الكامل
supermental	فوق طور العقل
supernatural	خارق للطبيعة
supernaturalism = irrationalism	القول بخوارق العادات
supersensible = insensible	غير محسوس
supra mundane	فوق العالم
supreme	أعلى
supreme intelligence	العقل الأعلى
supreme principle	المبدأ الأعلى : الأول
symbolic art	الفن الرمزى
symmetry	المضاهاة
sympathy	المشاركة الوجدانية
synthetic opp. analytic method	طريقة التركيب

T

talent	موهبه
teleology	القول بالغاية
temporal attributes	الأعراض أو الصفات الزمانية
temperament	مزاج
temporal change	التغير فى الزمان
temporal knowledge	العلم الحادث (فى مقابلة العلم الألهى)
temporal relations	النسب الزمانية
terms	الحدود : الألفاظ
theism	مذهب المؤلهة
theology	علم اللاهوت
theology (Aristotle)	العلم الالهى (الفلسفة الأولى)
theory	نظرية
theory of knowledge	نظرية المعرفة
thing in itself	الشيء بالذات (كَنْت)
thinking	التفكير
thought	الفكر
threshold of consciousness	مدخل الشعور

topics (Aristotle)	الجدل
transcendence	التجريد
transcendence of God	تنزيه الله
transcendent cause	علة خارج العالم
transcedent purpose	غاية مجهولة
transcendental idealism	المذهب المثالى التجريدى
transitory	متغير
true	صادق
truth	الحق : الصدق

U

ultimate principle	مبدأ أول
ultimate reality	الحقيقة القصوى
unconsciousness	اللاشعور
understanding	الفكر
unextended substance	جوهر غير مادى
uniform	مطرد الوقوع
uniformity	الاطراد
unity	الوحدة
universal validity	صدق مطلق : عموم الصدق
universalism opp. individualism	مذهب الجماعة (فى الأخلاق)
universality	العموم
universe	العالم
usage	العرف
utilitarianism	مذهب المنفعة (فى الأخلاق)

V

valid	صحيح
validity	الصحة
value	قيمة
vérités de raison (Leibniz)	الحقائق العقلية
verites de fait (Leibniz)	الحقائق الواقعية

vice	الرذيلة
virtue	الفضيلة
vital force	قوة حيوية
vital principle	مبدأ حيوى
vitalism	المذهب الحيوى
volition	الإرادة
voluntarism opp. intellectualism	مذهب الإرادة (فى الأخلاق)
voluntary action	الفعل الإرادى

W

well being	الخير
will	الإرادة
wisdom	الحكمة
worldly wisdom	الحكمة الإنسانية

تصويب الأخطاء

ص	س	الكلمة	صوابها
٣	٢١	فلتش	ڤالتش
٤	٧	بينهولد	رينهولد
٧	١٣	أن	إن
٨	٨	ان	إن
١٣	١٧	Benecke	Beneke
١٥	١٥	من العلوم الجزئية	من فروع الفلسفة ما من العلوم الجزئية
٢١	٩	التمييز	فى التمييز
٢٥	٥	إحدى	أحد
٢٥	١٢	سم	اسم
٢٨	١١	طلق	أطلق
٢٩	٤	الإراد	الإرادة
٢٩	٨	هربرت	هربارت
٣٢	١	الملسق	الفلسق
٣٥	١٣	Ratisnalistic	Rationalistic
٣٥	١٧	الأطمال *	الأطفال
٣٦	٩	بخطا	بخطى
٤٠	٥	النظرية	القطر
٥٣	١	ا مياريه	الم
٥٧	٥	بل (فى آخر السطر)	
٥٩	آخر سطر (فى الهامش) ١٦٣		
٦٩	٥	الأولى	
٧٥	١٨	الثانية	
٧٩	—	الإشارة رقم (٢) فى الها	
٩٠	٥	العقل الخلق والعقل الطبيـ	
٩٨	١	شافتزبرى	
١٠١	١٤	شوبنهور	
١٠١	آخر سطر لسبنا		
١١١	١٨	شافتزبرى	

ص	س	الكلمة	صوابها
١١٣	١٨	هتدر	هيردر
١١٥	٧	Kühnmann	Kühnemann
١١٦	١٤	كاريه	كاريير
١١٦	١٤	Koetlin	Köatlin
١١٩	١٣	تان	تين
١٢٠	٢٠	« العامل » المباشر	« العامل المباشر »
١٣٣	٤	لا مد	لا بد
١٤٣	١٥	أدى	أدنى
١٤٩	٩	لاكثر	لأكثر
١٥٢	١٣	Phenomenalism	Phenomenalism
١٥٧	٤	عن قولٍ	عن قولِ
١٧٢	١٠	هدا	هذا
١٩٣	١٦	لوك	لعلزه
١٩٦	٨	Spiriuatistic	Spiritualistic
١٩٨	١٦	العلة بالذات	علة ذاته
١٩٩	٩	connxio	connexio
٢٠٦	٧	العالم	العلم
٢١٨	١٢	متصلة	متصل
٢٤١	١١	الإنسانيين	الإنسانيان
	١٠	تتجارز	تتجاوز
		عالية	عليه
			الجوهر
			على
			فندلباند
			والمذهب الواقعي
			بأن
			Schultze
			أثيناريوس
			»
			نواحي
			يجب



